



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

La razón, la ética y el humanismo en Francisco Miró

Quesada Cantuarias

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Filosofía con
mención en Historia de la Filosofía

AUTOR

Margareth Katherine DEL PIÉLAGO VÁSQUEZ

ASESOR

Dr. Miguel Ángel POLO SANTILLÁN

Lima, Perú

2020



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Del Piélagos, M. (2020). *La razón, la ética y el humanismo en Francisco Miró Quesada Cantuarias*. Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía. Unidad de Posgrado, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

HOJA DE METADATOS COMPLEMENTARIOS

Código ORCID del autor	“—”
DNI o pasaporte del autor	42561618
Código ORCID del asesor	https://orcid.org/0000-0003-1301-4930
DNI o pasaporte del asesor	Obligatorio. Para asesores extranjeros
Grupo de investigación	“—”
Agencia financiadora	País de la agencia financiadora Nombre y siglas de la agencia financiadora Nombre del programa financiero Número de contrato
Ubicación geográfica donde se desarrolló la investigación	LIMA. 12°02'35.5"Sur 77°01'41.7" Oeste Coordenadas geográficas (obligatorio).
Disciplinas OCDE	Filosofía http://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.01 Ética http://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.04 Historia y filosofía de la ciencia y la tecnología http://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.02

UNIDAD DE POSGRADO
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE
GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER

A los dieciséis días del mes de octubre del dos mil veinte, siendo las 15:00 horas, vía Skype se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores Dr. Óscar García Zárate (Presidente), Dr. Miguel Ángel Polo Santillán (Asesor), Dr. Zenón Depaz Toledo (Informante) y Dr. Alan Pisconte Quispe (Informante) para calificar la sustentación de la tesis titulada **La razón, la ética y el humanismo en Francisco Miró Quesada Cantuarias**, presentada por la señorita Margareth Katherine del Piélagu Vázquez Bachiller en Filosofía, para optar el Grado de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía.

Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Posgrado.


Excelente (19)


Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía a la bachiller **Margareth Katherine del Piélagu Vázquez**.

El acto académico de sustentación concluyó a las 18:00 horas.


Dr. Óscar García Zárate
Presidente
Profesor Principal T.C.


Dr. Miguel Ángel Polo Santillán
Asesor
Profesor Principal T.C.


Dr. Zenón Depaz Toledo
Informante
Profesor Principal T.C.


Dr. Alan Pisconte Quispe
Informante
Profesor Asociado D.E.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN1

CAPÍTULO I

EL CONCEPTO DE RAZÓN EN MIRÓ QUESADA: CAMINOS Y RECORRIDOS TEMPORALES.....5

1.1. Aspectos generales del concepto de razón en la obra de Miró Quesada	7
1.2. La razón en la obra del filósofo Miró Quesada.....	9
1.2.1. La razón en la etapa del aprendizaje (1938,1939?-1952)	9
1.2.2. La razón en la etapa de madurez (1953-1969)	10
1.2.3. La razón en la etapa de la reelaboración del proyecto (1969 ss.)	12
1.3. Los escritos autobiográficos y la razón	13
1.3.1. El “Esbozo de mi posición filosófica”	13
1.3.2. “La filosofía como actividad racional” de 1986	16
1.3.3. La “Autobiografía intelectual”	18
1.3.4. La “Autobiografía filosófica” (1994 o 1995)	19
1.4. La teoría de la razón de Miró Quesada: Aproximaciones al desarrollo de <i>Apuntes y Esquema para una teoría de la razón</i>	25
1.4.1. Anotaciones sobre <i>Apuntes para una teoría de la razón</i>	27
1.4.2. Análisis del <i>Esquema para una teoría de la razón</i>	28
1.5. Conceptualizaciones sobre la razón en los artículos filosóficos de Miró Quesada	37
1.5.1. Análisis de “Crisis de la ciencia y teoría de la razón” de 1951	37
1.5.2. Análisis de “Apuntes para una teoría de la razón” de 1962	40
1.5.3. Análisis de “Metateoría y razón” de 1968	45
1.5.4. Análisis de “El problema de la intuición intelectual” de 1968	49
1.5.5. Análisis de “El horizonte de la actual filosofía del conocimiento (Panorama y prospecto)” de 1972	51
1.5.6. Análisis de “Kant y el problema de la verdad matemática” de 1973	53
1.5.7. Análisis de “Sobre el concepto de razón” de 1975	55
1.5.8. Análisis de “Razón y mito” de 1975	56
1.5.9. Análisis de “Crítica de la razón económica” de 1977	59
1.6. Comentarios, cuestionamientos y refutaciones al concepto de razón en la obra de Miró Quesada	61
1.6.1. “Semblanza de F. Miró Quesada”, por Luis Felipe Alarco	61
1.6.2. “La filosofía de la lógica de Francisco Miró Quesada Cantuarias”, por Newton Da Costa	63
1.6.3. “La teoría de la razón”, por José Ferrater Mora	65
1.6.4. “La razón sin teoría” de Alberto Cordero	68
1.7. Reflexiones aproximativas acerca de la razón en Miró Quesada	71

CAPÍTULO II

LA ÉTICA Y SU FUNDAMENTACIÓN EN LA OBRA DE MIRÓ QUESADA81

2.1. La ética en la obra de Miró Quesada	82
2.1.2. Los filósofos, el ejercicio de fundamentar y posibilitar la responsabilidad	89
2.1.3. La apuesta de Miró Quesada: la ciencia y la ética	97
2.2. La fundamentación racional de la ética: hacia una ética racional	100
2.2.1. Los principios de simetría y no arbitrariedad	104
2.2.2. “Objetivismo y subjetivismo en la filosofía de los valores” de Miró Quesada	115

2.3. La fundamentación racional de la ética, alcances y problemas abiertos	120
--	-----

CAPÍTULO III

LA RAZÓN DINAMÉTICA HUMANISTA DE MIRÓ QUESADA	126
--	------------

3.1. El humanismo en la obra de Miró Quesada	127
--	-----

3.2. Desde el hombre sin teoría hasta el humanismo como posibilitante	129
---	-----

3.3. La razón, la ética y el humanismo: el paso hacia la razón dinámética humanista	139
---	-----

3.4. Alcances, propuestas y crítica en torno a la razón dinámética humanista de Miró Quesada....	143
--	-----

3.4.1. Ciencia y ética: hechos y valores	144
--	-----

3.4.2 ¿Es Francisco Miró Quesada un filósofo de la liberación latinoamericana?	148
--	-----

3.5 Reflexiones sobre situar a Miró Quesada como filósofo de la liberación	154
--	-----

CONCLUSIONES.....	160
--------------------------	------------

BIBLIOGRAFÍA.....	164
--------------------------	------------

ANEXOS.....	170
--------------------	------------

Dirán que pasó de moda la locura,
dirán que la gente es mala y no merece,
más yo seguiré soñando travesuras
(acaso multiplicar panes y peces).
yo no sé lo que es el destino,
caminando fui lo que fui.
allá dios, que será divino.
yo me muero como viví,
yo me muero como viví
(El necio, Silvio Rodríguez).

“Quién dijo que todo está perdido, yo vengo a ofrecer mi corazón” (mi razón)
(Fito Páez).

DEDICATORIA:

A mi madre y a los que sufren en el mundo, a los que “malgastan” las palabras, los sueños,
la vida por algo mejor

INTRODUCCIÓN

Francisco Miró Quesada nos ha dejado, ha muerto. Esta tesis constituye un intento de recuperación de su obra. En tal sentido, pretende revalorar la obra invisibilizada¹ y muchas veces desconocida de nuestro autor, relieves la originalidad de su pensamiento filosófico, en el que hallamos –desde la concepción inicial de su proyecto– la búsqueda y el intento de fundamentar la defensa de la razón y sus conexiones con la ética, el humanismo y el ensayo/esquema teórico (que no se escinde de lo práctico) sobre aquella. Busca también con esto, resaltar sus aportes y alcances en la historia del filosofar latinoamericano.

La obra miroquesadiana² se inscribe en el contexto del siglo XX, época de grandes cambios en las políticas de América Latina como del mundo, en la que el cuestionamiento de los modelos teóricos pasados abre la puerta a las disputas conceptuales, innovadoras y de gran ruptura. De su obra, destaca como uno de los problemas filosóficos principales “la

¹ Trata de superar la invisibilización que en el medio local –nos parece– se ha dado hacia los aportes del filósofo Miró Quesada, debido –posiblemente– a las distintas tendencias en las corrientes de pensamiento de nuestro país, la censura de los apristas cuando fue ministro de educación durante el primer gobierno de Belaunde, la estigmatización que se le hiciera desde la izquierda de los años 60 y 70; sumado a su siempre manifiesta consideración hacia la libertad de sus estudiantes, lo que no le dispuso a cultivar un discipulado.

² La expresión miroquesadiana, toma en cuenta el criterio de uso que hiciera Sobrevilla, además considera que la obra filosófica del autor estudiado constituye una apuesta de sentido, una propuesta teórica auténtica (en líneas sucesivas utilizamos las siglas del nombre del escritor, de tal modo que cuando se le mencione se dirá Miró Quesada, MQ o FMQC).

razón”, sus implicancias y relaciones con el conocimiento científico. Tiene como bases teóricas los conceptos y categorías filosóficas generadas a partir de las disrupciones que, desde la historia de la ciencia, renuevan la discusión en torno a tal razón, sus categorías ontológicas y epistemológicas, además de sus alcances en el nivel científico y en la práctica relacional humana (como posibilidad de la ética).

Los grandes cambios y las crisis de la ciencia, marcan el hito para que nuestro autor se plantee y replantee la concepción de la razón (asunto que, como dijera en su *Esquema para una teoría de la razón*, es el tema central de la filosofía). Así, la posibilidad de dar respuesta a la problematización conceptual y práctica sobre aquella, encaminó gran parte de su desenvolvimiento intelectual. Podría decirse que: aún se continúan los debates en torno al tema de la razón y, la realización del proyecto autotélico se ha problematizado todavía más.

Cabe señalar que la dupla de su apuesta por la ciencia y la razón como desarrollo de su filosofar, se sitúa entre los intentos de la generación filosófica de los años 50 a la que perteneció, la que se caracterizó por la búsqueda del filosofar latinoamericano que responda frente a la dificultad de la falta de reconocimiento, la realización de la utopía social, y el desarrollo del proceso de liberación desde el que se comenzó a filosofar en nuestra América.

Con una vasta obra filosófica, Miró Quesada es considerado uno, si no el más importante, junto a Augusto Salazar Bondy, de los filósofos más relevantes de nuestro país (Sobrevilla, 1989). En torno a su obra, se han investigado sus aportes a la lógica, el derecho, la filosofía de la ciencia y otros ámbitos del filosofar; destacando sus libros, artículos y ensayos.

Cabe señalar que la trayectoria filosófica de Miró Quesada es de un extenso y complejo recorrido en el que podemos hallar distintos caminos, de los que resaltamos la búsqueda de la afirmación de la razón y del ideal de vida racional, la tematización de la liberación, el *despertar*, el *proyecto* y la *realización del filosofar latinoamericano*; todo lo cual se correlaciona con sus estudios de la ciencia, la lógica, la ética, el humanismo, entre otros. Pretender abarcar a completitud su filosofar devendría en una tarea de muchos años más.

Dicho lo anterior, ante lo que podría verse como un *mare magnum* y siguiendo la línea latinoamericanista, la presente tesis intenta encontrar y recuperar sentidos hermenéuticos en la obra del autor peruano; analizar y comprender sus planteamientos sobre la razón, la ética y el humanismo y; plantear –de alguna manera– la articulación (que ya nuestro maestro Sobrevilla, quien hiciera el estudio, la cronología y sistematización de su obra, vislumbraba) entre estos últimos. Así:

En el I capítulo, intentamos analizar el concepto de razón desarrollado por nuestro autor a lo largo de su trayectoria filosófica. Al respecto, notamos que este concepto presenta, en sus inicios con *Apuntes para una teoría de la razón*, visos científicos que configuran una concepción abierta de la ciencia; y posteriormente, desde una mirada diacrónica, encontramos que el planteamiento inicial se continúa y enriquece, configurándose en sus artículos y en su *Esquema para una teoría de la razón*, como un sistema dinámico en el que se hallan los principios de no arbitrariedad, seguimiento, creatividad y unidad; sistema que no deja de tener rupturas e inflexiones que podrían interpretarse como argumento a favor de la sinrazón de los escépticos, y que apasionada y ordenadamente nuestro autor rebate, abriendo con esto en su teorizar la complejidad de la razón, distinta a la del racionalismo clásico dogmático con el que se ha confundido su obra.

En el II capítulo nos aproximamos a la comprensión de la fundamentación racional de la ética y la argumentación analógica, que el mismo Miró Quesada establece a partir del principio de simetría encontrado en las argumentaciones de la ciencia, precisamente en los estudios sobre la historia de la física. En la línea kantiana, Miró Quesada intenta una fundamentación libre de todo contenido material, de ahí que termina fundando una ética que considera los principios formales y que, vista desde una proyectiva, apuntaría a una ética de mínimos con múltiples posibilidades de abrirse a la relación de la no arbitrariedad, y cuyo fundamento principal se halla en la presuposición y la apuesta por el ideal de vida racional.

Finalmente, en el III capítulo, se exponen los aspectos más elementales del humanismo asumido por Miró Quesada, los puentes conceptuales y los vínculos que podrían establecerse entre este, la ética y la razón. En esta última parte, proponemos la articulación de la *razón dinámética humanista*, constituida por las relaciones que se establecerían entre la

razón, la ética y el humanismo, cuyo núcleo medular, según nuestra hipótesis, tiene como eje a la razón, no una de tipo descarnado, sino una que admita en su complejidad dinamismos que la recreen, que ejerciten su propia función crítica, que no está eximida de error y que, siendo parte de nosotros, se filtre en nuestro quehacer teórico-práctico.

Queda decir acaso que en el mundo de la sinrazón, la barbarie, la violencia y el sin límite, la razón representa la locura, retrotrae lo disruptivo, posibilita la verdadera locura quijotesca de que aún el mundo puede ser distinto (y con este, las realidades garcimarquianas latinoamericanas). Intuimos en la obra de Miró Quesada un gran universo aún por explorar, este intento que hacemos apenas es una aproximación.

CAPÍTULO I:

EL CONCEPTO DE RAZÓN EN MIRÓ QUESADA: CAMINOS Y RECORRIDOS TEMPORALES

En estos tiempos en los que la razón es puesta en duda, atacada, despreciada y hasta negada, la apuesta del filósofo por la razón resulta relevante. En un mundo en el que la “irracionalidad” hace la regla, la racionalidad conlleva e implica la ruptura, la grieta donde la protagonista es la razón, cuya muerte anunciada viene siendo cantada ya no por los corifeos griegos, ni por los cantos selváticos *Ikaros*, sino por algunos intelectuales, “luminarias” de estos nuestros tiempos:

Los rechazos de la razón antaño extravagantes son hoy moneda corriente [...]. En el imaginario popular, la razón ha cesado de ser una facultad universalmente admirada y se retrata como la enemiga del misterio y la ambigüedad, un frío instrumento de lógica disecadora. Se considera opuesta a la emoción, negadora del papel de la sensibilidad y del sentimiento en la vida cotidiana. La racionalidad se descarta como un instrumento de opresión hegemónica, una construcción patriarcal, una imposición occidental o un errado trato de favor a un hemisferio del cerebro en detrimento de otro. Ya no se venera casi universalmente la Ilustración, sino que a menudo se la condena como el nacimiento de la era del capitalismo industrial deshumanizador, el inicio del camino que condujo a Auschwitz. La cultura popular ha absorbido versiones bastardas de muchas de estas ideas, y hoy suele creerse que estamos guiados por los genes, las corporaciones manipuladoras y los sesgos psicológicos inconscientes en mayor medida de lo que jamás podría guiarnos la razón. (Baggini, 2017, pp. 13-14).

Según Baggini (2017), quien se autodenomina “escéptico racional”, a pesar del rechazo hacia lo racional, “la rehabilitación de la razón es urgente, pues solo mediante el uso apropiado de la misma podemos encontrar una salida de los atolladeros en los que han quedado atrapadas muchas de las grandes cuestiones de nuestro tiempo” (p. 15).

Abundan los antagonismos y las formas totalizantes de cómo se concibe a la razón y su consecuente desplazamiento. Entonces ¿Por qué abordar el asunto de la razón? ¿Por qué oponerla de modo maniqueo –podría objetarse– a la irracionalidad? ¿Cuáles son sus alcances

y límites? ¿Podemos acaso renunciar a ella y embarcarnos en una pos-razón? Lanzo estas preguntas e intento (es solo eso) aproximarme a alguna respuesta desde la obra de Miró Quesada.

Encontrar los aspectos más resaltantes de la búsqueda continua del autor por relieves la razón constituye el aspecto central sobre el que gira este capítulo. Tal búsqueda es una constante en su vida. Comprender ello, requiere recorrer los planteamientos, explorar las distintas dimensiones y matices, además de considerar la potencialidad del concepto de razón en su obra.

Para lo anterior, estudiamos de modo panorámico, las diferentes nociones y los aspectos generales de la razón, desplegados a lo largo de su quehacer filosófico. Un punto de referencia es el estudio y la periodización que hiciera Sobrevilla en torno a la obra miroquesadiana, que considera las etapas del aprendizaje, la madurez, y la reelaboración de su proyecto filosófico. Luego, consideramos las referencias plasmadas en sus escritos autobiográficos –elemento clave de interpretación de su obra, que sin estar exento de la caracterización elaborada desde la particularidad de la vivencia personal enriquecería el análisis³–; en otro punto, nos aproximamos a la propuesta teórica de la razón planteada en *Apuntes...* y *Esquema para una teoría de la razón*; exponemos las concepciones sobre la razón en sus artículos filosóficos⁴, y los análisis que hicieron sus coetáneos⁵ al respecto;

³ Constituido por los testimonios de FMQC, recopilados y analizados por Sobrevilla en *Autoexposiciones y autobiografías intelectuales*, 2007; entre los que se cuentan con “Esbozo de mi posición filosófica” (1953), “La filosofía como actividad racional” (1986), “Autobiografía intelectual” (1991), “Autobiografía filosófica” (1994-1995?).

⁴ *Apuntes para una teoría de la razón. Textos conexos*, 2012; entre los que hallamos diversos artículos de investigación relacionados al tema de la razón: “Crisis de la ciencia y teoría de la razón” (1958), “Apuntes para una teoría de la razón” (1962), “Metateoría y razón” (1968), “El problema de la intuición intelectual” (1968), “El horizonte de la actual filosofía del conocimiento. Panorama y proyecto” (1972), “Sobre el concepto de razón” (1975), “Razón y mito” (1975), “Crítica de la razón económica” (1977). Además de *Esquema para una teoría de la razón. Textos conexos*, 2012.

⁵ Sobrevilla, David y García Belaunde, D. Eds., *Lógica, razón y humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada C., Libro de homenaje por sus 70 años*, Lima: Universidad de Lima, 1992.

finalmente intentamos traer a la discusión teórica actual, las especulaciones de nuestro autor en torno a la razón.

1.1. Aspectos generales del concepto de razón en la obra de Miró Quesada

La razón tantas veces negada, vuelve a la discusión filosófica. De qué razón podemos hablar ¿Hay, acaso una racionalidad que –a modo de universalidad– esté presente en nuestras distintas cogniciones? Considerar esta pregunta puede llevarnos a la reflexión en torno a las distintas formas de conocimiento desarrolladas por diversas culturas y los puntos comunes entre ellas.

Pensar la razón en la obra de un autor, es un punto de partida dentro de muchos, que no termina de desplegarse ni en la búsqueda del mismo filósofo, menos aún en las indagaciones de otros al respecto.

Dicho lo anterior, la búsqueda miroquesadiana nos lleva a indagar la larga realización filosófica del propio autor, su quehacer y preocupación, el núcleo desde el cual se fue entretejiendo su filosofar; además de poner en cuestionamiento lo auténtico y propositivo de este. Repensar la razón, nos conduce hacia los caminos recorridos, detenernos en los puntos característicos y ampliar el discurso, bifurcarse hacia lugares poco o no transitados – olvidados u obviados en el estudio exegético, debido al énfasis puesto en la razón relacionada con la lógica y las matemáticas–, encontrar las inflexiones, además de las conexiones y dinanismos que desde la razón se puede desplegar.

Intentamos comprender la teoría de la razón como un sistema dinámico en torno al cual giran las distintas investigaciones filosóficas del autor, las que no se hallan desvinculadas de sus consideraciones prácticas. Esas partes “olvidadas” constituyen las aristas, curvas o proyecciones de ese mismo sistema y las facetas del filósofo comprometido, situado y propositivo, que afirma el valor humano y, ¿por qué no?, su teorizar desde un *locus de enunciación* que no se escinde de lo universal ni de los ideales de comunidad a los que, desde un humanismo, podríamos aspirar. En tal sentido, arriesgo la siguiente hipótesis: la razón constituye el núcleo y el punto de partida de su filosofar; esta razón se reinventa, dinamiza y proyecta la ética humanista. Miró Quesada no renuncia a la razón (nunca lo hizo, por más que las filosofías en boga decretaron su muerte); por el contrario, encuentra, a modo

kantiano, la preponderancia del ámbito práctico, lo que le llevó a emprender y continuar la búsqueda filosófica y su apuesta racional.

¿Qué rasgos fundamentales presenta la razón en la obra de nuestro autor? Tras la revisión y el análisis de los textos autobiográficos de 1953, 1986, 1991 y 1994, entrevemos la caracterización hecha por el propio Miró Quesada (2007), de la que podemos resaltar lo siguiente:

- El concepto de razón no es tan simple, ni unificado; no es ni puede ser un sistema cerrado sino incompleto y abierto y, a pesar de la fragmentación que presenta, muestra principios universales absolutos, de tal modo que no puede negarse sus características de aprioridad y de validez objetiva; precisa señalarse que en esta misma línea afirma la falibilidad de la intuición intelectual, la existencia de varias lógicas y la problematización del tema de la razón a partir de la limitación del principio del tercio (en “Esbozo de mi posición filosófica” de 1953, pp. 90-92).
- “La racionalidad es el fundamento último de la filosofía y de la ciencia” (p. 98), pudiéndose “hablar de la razón, como de una facultad que permite fundamentar el conocimiento [...] mediante principios de validez universal y necesaria” (en “La filosofía como actividad racional” de 1986, p. 99) además, se revelaría como “el factor principal de humanización” en la historia, y que mostraría atisbos de una concepción de la *razón liberadora* (p. 103).
- En su “Autobiografía intelectual” de 1991, afirma que antes de 1952 “había estado convencido de que la razón es una e igual para todos los hombres y todos los tiempos” (p. 109); sin embargo, tras haberse enterado de la existencia de lógicas distintas a la clásica, se da cuenta de que el funcionamiento de la razón es mucho más complicado de lo que pensaron los filósofos clásicos y, que rebasa las teorías tradicionales.
- Sin dejar su principal interés filosófico: el hombre, desde la visión de la antropología filosófica, y la fundamentación racional de la ética que requería como paso previo

saber qué es y cómo funciona la razón, y ante la falta de explicaciones de la tradición filosófica, buscó elaborar una teoría que pueda responder (en “Autobiografía filosófica” de 1994 o 1995, p. 116).

No hay que perder de vista que la apuesta por la racionalidad en Miró Quesada tiene como preocupación fundamental los problemas de la condición humana; en ese sentido podemos ver que el proceder de su investigación filosófica se orienta hacia una filosofía práctica en la que intenta dar respuesta a la pregunta por la ética. Así, su filosofía no conlleva un saber desarticulado sino que –por el contrario– persigue la razón teórico-práctica.

1.2. La razón en la obra del filósofo Miró Quesada

En torno a la sistematización y periodización de la obra filosófica de Miró Quesada, señala Sobrevilla (en Miró Quesada, 2007, pp. 26-31) las siguientes etapas: del aprendizaje (1938,1939?-1952), de madurez (1953-1969) y de la reelaboración del proyecto (1969 ss.).

En lo que sigue, trataremos de seguir críticamente las etapas anteriormente mencionadas.

1.2.1. La razón en la etapa del aprendizaje (1938, 1939?-1952)

Según Sobrevilla (en Miró Quesada, 2007, pp. 26-27), esta etapa comprende las fases de: a) la influencia de la fenomenología (1938-1940), manifiesta en su tesis de Bachillerato en Filosofía *Crítica de la prueba ontológica* (1938), de Doctorado en Filosofía *Algunos estudios sobre las categorías* (1939) y su *Curso de moral* (1940) y b) la búsqueda (1941-1952) en la que se aleja y critica la influencia anterior, buscando su propio camino en el *Sentido del Movimiento Fenomenológico* (1941), *El problema de la libertad y la ciencia* (1941, folleto escrito con su padre), *Lógica* (1946) y “La lógica del deber ser y su eliminabilidad” (1951).

Señalo que por el año 1946 se produjo el encuentro (durante el invierno en Lima) entre Zea y Miró Quesada, encuentro que, como cuenta él mismo, planteó desde el comienzo antagonismos conceptuales en torno a la filosofía auténtica, que según Zea consistía en “meditar a fondo sobre nuestra propia realidad para tratar de desentrañar el sentido de nuestra historia, el significado de nuestro proyecto existencial” (Miró Quesada, 2010, p. 28);

mientras que para Miró Quesada, quien tendía hacia el universalismo, “la única manera de hacer filosofía auténtica era meditar sobre los grandes temas de la filosofía clásica y actual y tratar de hacer aportes interesantes a la solución o al tratamiento de los problemas correspondientes” (Miró Quesada, 2010, p. 28).

La tendencia anterior marca la pauta desde la cual se ha interpretado que en Miró Quesada se halla la concepción de la razón occidental eurocéntrica, acompañada de un racionalismo que presenta rasgos de cientificidad y logicismo en torno al conocimiento; sin embargo cabe destacar que el desarrollo de su teoría de la razón, contraría el enfoque reduccionista con que se concibe su obra, y da muestras de complejidad, sumado esto a que nunca cerró la posibilidad de encontrar puntos comunes entre ambas posiciones: la de los universalistas (asuntivos) y la de los regionalistas (afirmativos), y en su obra *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* se posiciona en un lugar conciliador entre las dos. Él mismo enfatizará (2010) que más allá de la polémica entre Zea y él:

había un fondo de unidad tan esencial, que reducía las discrepancias a meras cuestiones de detalle. Porque a pesar de todas las divergencias había algo que nos interesaba apasionadamente a ambos y que colocábamos en el centro de nuestros afanes: *la autenticidad filosófica* [...] hacer una filosofía que no fuera una copia mal repetida de filosofías importadas, sino que fuera expresión de un pensamiento filosóficamente vivo, que emergiera desde nuestra propia circunstancia latinoamericana utilizando todos los medios intelectuales disponibles. (p. 29).

Más allá de las divergencias y discrepancias que tuvieron los miembros de la tercera generación a la que pertenece Miró Quesada, se embarcaron en el mismo proyecto: desde dos vías diferentes y desde modos distintos, buscaron “la afirmación de nuestra condición humana a través de la creación de una cultura auténtica” (p. 31), siendo que por *ósmosis* los universalistas se situaron en la meditación sobre la propia realidad (Miró Quesada, 2010, p. 33).

La etapa de los aprendizajes forjará la madurez filosófica que empezó a gestarse en él, cuya concreción se halla en el proyecto filosófico que buscaría realizar.

1.2.2. La razón en la etapa de madurez (1953-1969)

Para Sobrevilla (en Miró Quesada, 2007, pp. 27-29), esta etapa constituida por las fases relacionadas al proyecto filosófico de Miró Quesada abarca: 1) la formulación, 2) la

primera realización de la parte teórica, 3) la primera realización de la parte práctica; además de sus 4) trabajos de matemáticas y de lógica. Las exponemos a continuación:

1) La formulación

Menciona Sobrevilla (en Miró Quesada, 2007, p. 27), que a través de su texto “Esbozo de mi posición filosófica”, MQ plantea su proyecto filosófico en el que considera la construcción de su teoría de la razón, desde la que pretendía unir la teoría y la práctica.

2) La primera realización de la parte teórica del proyecto

Esta etapa se caracteriza por la recurrencia a las matemáticas, la lógica y las ciencias en general. Plasmada en el libro *Apuntes para una teoría de la razón* (1963) en el que intenta presentar “...una epistemología que abarcase los diversos tipos constitutivos del conocimiento científico y que fuera capaz de descubrir en ellos el principio de unidad imprescindible para considerarlos como momentos del proceso mediante el cual la razón aprehende la realidad” (Miró Quesada, 2012, p. 35).

Para Miró Quesada (2012), el análisis general de la metateoría y de las crisis en la historia de la ciencia, le llevó a observar que la crisis posterior a la forja de la conciencia histórica, no hace sino mostrar el despliegue de las formas explicativas de las ciencias, despliegue en el que la metateoría (como “la teoría de las teorías”) está implícita en la dinámica interna que impulsa a la razón, que buscaría fundamentar las teorías con “procedimientos de validez absoluta”, y que mostraría “la condición misma de la conquista racional del mundo” (p. 57).

3) La primera realización de la parte práctica del proyecto

Refiere Sobrevilla (en Miró Quesada, 2007, p. 28) que esta etapa abarca los trabajos sobre el humanismo y la política; de los que destaca la obra *Humanismo y Revolución* (1969), que reúne trabajos anteriores como “El hombre sin teoría”, “La ideología humanista” (1965), “El intelectual, el Occidente y la política” (1965), “Manual Ideológico I” (1967), y añade que “*Humanismo y revolución* es el libro clave de Miró Quesada en la filosofía práctica, así como *Apuntes* lo es en el de la teórica. Ambos contienen, aunque de una manera inmadura, su

pensamiento” (en Miró Quesada, 2003, p. 287). También enfatiza en que posterior a la publicación del 69, elaborará de modo más fundamentado esta parte de su proyecto, plasmada en sus planteamientos de ética, filosofía política, filosofía de la economía y del derecho, en los que destaca su introducción de la racionalidad (en Miró Quesada, 2003, p. 287).

4) Trabajos de matemáticas y de lógica

Entre los que identifica Sobrevilla (en Miró Quesada, 2007, p. 28): las tesis de Doctorado en Matemáticas (Esbozo de una teoría generalizada de las propiedades relacionales, 1953) y de Bachillerato en Derecho (Bases y lineamientos de la lógica jurídica, ¿?), además de los artículos “Teoría de la deducción jurídica” (1955), y “El formalismo y las ciencias normativas” (1956).

1.2.3. La razón en la etapa de la reelaboración del proyecto (1969 ss.)

Advierte Sobrevilla (en Miró Quesada, 2007, pp. 29-30) que la separación cronológica entre las dos últimas etapas no es tan clara; sin embargo considera dividir las de acuerdo con los siguientes criterios: a) El paradigma filosófico del autor –que antes se basaba en los avances de las matemáticas, la lógica y la física, siendo de carácter científico apuntaba a la elaboración de una teoría de la razón rigurosa que obviaba los aspectos relativos a la filosofía práctica⁶– se amplía y considera la filosofía literaria y su relación con los asuntos humanos; así, en su ensayo “El hombre sin teoría”, descubre la transcendencia del valor humano más allá de toda teorización; se abre otro horizonte en torno a la comprensión –dada ya no solo desde el análisis epistemológico– que le hace reaccionar contra su empeño de realizar un análisis lógico y, señalar dos tipos de comprensión, igual de relevantes: la estructural, propia de los filósofos de tendencia epistemológica y, la de caladura, que caracterizaría a los filósofos de tendencia metafísica; este criterio, hace que Miró Quesada reconozca la línea universalista de la filosofía de América Latina (la filosofía de lo americano, de la liberación y la inculturada). b) Otro criterio de deslinde refiere la posición que toma frente a Dios, mientras que en la etapa anterior adopta la posición del ateísmo

⁶ Esto es discutible, si observamos que la obra de Miró Quesada apunta hacia la filosofía práctica desde el comienzo. De otro lado, en fechas anteriores a la señalada por Sobrevilla, ya había tenido el encuentro con Zea, y había escrito textos que no se circunscribían a un paradigma científicista.

nostálgico, en esta considera que tanto el misticismo como el racionalismo siguen el mismo camino. c) Finalmente, cabe señalar que el tercer criterio para separar estas etapas, es su enfoque en análisis más detallados acerca de la praxis: el intento de fundamentar racionalmente la ética de acuerdo a los principios de no arbitrariedad y simetría, trasladados al derecho, la política y las investigaciones sobre interpretación jurídica, además de la refutación que hace al uso de la razón impura.

Las líneas divisorias de esta etapa no quedan cronológicamente bien delimitadas por el propio Sobrevilla (en Miró Quesada, 2007, p. 31), quien cita artículos escritos de comienzos de los sesenta (“Racionalismo y misticismo”, 1961); trabajos sobre lógicas no clásicas en los que intenta salvar la unidad de la razón (“Las lógicas heterodoxas y el problema de la unidad de la lógica”, 1976; “Lógica transmisiva I”, 1978; “Lógica y razón”, 1979; “Del contraejemplo”, 1980; “Nuestra lógica”, 1982; “La lógica paraconsistente y el problema de la racionalidad de la lógica”, 1988; y otros); la crítica del escepticismo (“Crítica de la razón impura”, 1988; “Esquema para una teoría de la razón. Crítica de la razón impura”, 2004); las reelaboraciones de la teoría de la razón (“Sobre el concepto de razón”, 1975; “Ser humano, naturaleza, historia”, 1987); escritos sobre ética (“Objetivismo y subjetivismo en la filosofía de los valores”, 1996; “Ensayo de una fundamentación racional de la ética, 2003”); trabajos de filosofía del derecho (*Ensayos de filosofía del derecho*, 1986; *Ratio interpretandi*, 2000); trabajos de introducción a la filosofía (*Para iniciarse en filosofía*, 1980; *El hombre, el mundo, el destino*, 2003); además de sus textos latinoamericanistas, que fueron escritos muchos años anteriores a su publicación como *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* —escrita en 1956, según afirmara Rivara de Tuesta (en Miró Quesada, 2010, p. 11) y publicada en 1974— y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (1981), cuya incorporación a esta etapa complejiza el análisis y sistematización de su obra, entre otras investigaciones.

1.3. Los escritos autobiográficos y la razón

1.3.1. El “Esbozo de mi posición filosófica”

Escrito en 1953 (Miró Quesada, 2007, p. 89), narra los problemas que le interesaron (lógicos, epistemológicos y antropológicos), cuyos contenidos relaciona con la teoría del ser.

Según Sobrevilla (en Miró Quesada, 2007), este escrito destaca “porque fija el proyecto filosófico original del joven Miró Quesada, y porque fue formulado en un momento en que el autor apostaba por un filosofar riguroso” (p. 82); por otro lado, señala que, para Miró Quesada la filosofía comprende dos partes: una teórica que, a partir de los resultados de la ciencia, construya una nueva teoría de la razón y, otra práctica (intrínsecamente relacionada a esta), anclada en el tema del ser humano y su destino, vinculada a la necesidad de elaborar una ética y una antropología, y de responder ante la ausencia de Dios (en Miró Quesada, 2007, p. 27).

¿Cuál es el punto de partida de nuestro autor? En sus escritos autobiográficos podría rastrearse y pensarse a los asuntos lógicos y epistemológicos; sin embargo, creo importante destacar que, en su obra se halla como punto de partida y núcleo teórico a la razón, desde la cual se apuntaría a una proyección ético-humanista aunada a una antropología que, al inicio, considera como valor a la solidaridad humana, como manifestación de sus inquietudes ético-antropológico-originarias y de su proyecto filosófico en ciernes.

Respecto a los valores, refiere Sobrevilla (en Miró Quesada, 2007, p. 14) que Miró Quesada hablaba de los autísticos (de la persona) y los heterísticos (con relación al otro) en su *Curso de moral* de 1940, entre los últimos consideró a la patria, a la humanidad y a Dios como los más altos, y en todo esto observo la negación de cualquier cerrazón del yo.

Volviendo al asunto de la razón, el mismo Miró Quesada (2007) señala que:

- a) Las investigaciones modernas de lógica y epistemología, diferenciarían la filosofía del siglo XX por su aspecto científico (sin que ello signifique dejar de lado que sea la teoría de los principios) y habrían tenido como consecuencia más importante la “quiebra de las doctrinas epistemológicas clásicas, tales como el racionalismo, el positivismo, el historicismo” (p. 90), lo que le lleva a pensar en las rupturas conceptuales y a replantearse lo que habría sido el camino seguro de la razón, siendo que para él: “el día de hoy no puede sostenerse una concepción completa de la razón de acuerdo con la cual el pensamiento se despliega y se forma dentro de un sistema unificado y provisto de categorías a priori” (p. 90).

- b) Las indagaciones de los intuicionistas, de Gödel y otros, mostraron que el principio del *tertium non datur* no posee una validez absoluta, lo que trajo como consecuencias: 1° el origen de la lógica polivalente o no aristotélica, además de la demostración de la falibilidad de la intuición intelectual, 2° mostrar que “el concepto de razón no es tan simple ni unificado y, 3° derivar a partir de lo anterior que “se ha demostrado que la razón no es y no puede ser un sistema cerrado sino que es en esencia un sistema incompleto y abierto” (p. 90). Esta manera de concebir a la razón y sus posibilidades de teorización, toma mayor énfasis cuando cita que Kattsoff piensa que el “teorema de Gödel nos indica que nunca puede haber una teoría completa y final de la realidad” (p. 90) y que las categorías que antes se consideraron *condiciones de posibilidad de la experiencia científica* no son inamovibles. Miró Quesada acepta los límites humanos para explicar la realidad. Sin embargo, afirma que:

Una cosa es mostrar que la razón no constituye un sistema completo, que posee hiatos y que adolece de una unidad perfecta; y otra negarle sus características de aprioridad y validez objetiva [...] [y *que*]⁷ a despecho de toda la fragmentación que muestra hoy, el sistema de la razón, aun exhibe principios que son absolutamente universales y sin los cuales es imposible operar. (p. 91).

Respecto a los principios supuestos por la epistemología clásica, reconoce que son más amplios y generales de lo que se pensaba, tal es el caso, por ejemplo, de los principios de conectividad y elementariedad (Miró Quesada, 2007, pp. 91-92). De otro lado, ya en este texto manifiesta su apuesta por la razón como directriz del conocimiento, que a pesar de sus límites no se agota en cuanto a sus posibilidades:

No creo que en el momento presente se pueda hablar del “derrumbe de la razón” y abandonarse a él, sino más bien de que hay que superar los puntos de vista del racionalismo clásico. Por cierto, no se puede hablar de un “sistema de la razón”, como hizo Kant, pero se puede hablar de principios racionales y de un conocimiento a priori. Estos principios son muy generales y permiten un margen muy amplio para el juego de las categorías que dependen de la experiencia y de las condiciones histórico-culturales. Mas esto significa que la razón, aunque limitada y sin la posibilidad de una unidad cerrada, constituye siempre el

⁷ Los corchetes no son del texto original, he creído conveniente colocarlos.

instrumento fundamental del conocimiento científico que no puede ser establecido con⁸[sic] un “mínimo” de universalidad y de necesidad [...]. (p. 92).

Apreciamos que, esta cita es develadora pues muestra que en Miró Quesada hay una actitud de apertura hacia un dinamismo de la razón, hacia una razón con límites; de acuerdo a esto se separa del racionalismo clásico y de las grandes pretensiones organicistas y sistemáticas que intentaron entronizar la razón y terminaron encerrándola. Su actitud es la del filósofo indagador incansable, que le hace buscar fundamentar una nueva epistemología.

- c) Es importante la noción de “ser” en la teoría del hombre y del cosmos. Las inquietudes teóricas de Miró Quesada no están desvinculadas de sus búsquedas en torno al ser en el mundo, precisamente el ser humano en el mundo; así, una y otra vez enfatizará que: “con respecto al problema más importante de la filosofía, el tema del hombre, su situación en el universo y en especial su destino [...] mi actitud puede ser definida como la de un “ateísta nostálgico”” (p. 93), que desearía que Dios existiese. Su preocupación, humanísima y auténtica, lo lleva a solidarizarse con el hombre que sufre, rescatar el valor ético de la solidaridad (tan necesario en nuestros tiempos), avizorando el ideal regulativo que nos hermane con el otro, y aunque el sufrimiento no termine de estar en el mundo, afirma convencido:

Mientras haya una única persona condenada, he llegado a la conclusión de que deseo ser condenada con ella. Para mí no se trata de salvarse, sino de solidarizarse con mis compañeros, de simpatizar para con el hombre que sufre sin saber ni cómo ni por qué, y que ha llegado al mundo sin desearlo. Se trata de luchar por mejorar las cosas en caso de que puedan ser mejoradas. Se trata de hacer algo por la otra gente, pese a que sepamos que nosotros mismos estamos condenados. (p. 94).

1.3.2. “La filosofía como actividad racional” de 1986

Miró Quesada (2007, pp. 95-96) precisa pertenecer a la tercera generación de los filósofos latinoamericanos, caracterizada por el afán de hacer filosofía auténtica de dos maneras: filosofar en torno a los grandes problemas de la tradición filosófica occidental y, en torno a nuestra propia realidad y los problemas que nos afectan; al respecto consideró que no

⁸ Debería decir “sin” un mínimo.

hay ningún antagonismo entre las dos formas, sino que más bien debían *profundizarse* y *complementarse*.

Narra allí su recorrido filosófico, sus estudios sistemáticos y su decisión de seguir su propio camino filosófico: “decidí, por eso, tratando de utilizar todo lo que me pareciera claro y bien fundamentado racionalmente, seguir mi propio camino” (p. 97) ¿Influencia cartesiana en cuanto a su búsqueda filosófica personal? ¿Certidumbre en la razón, en el conocimiento claro y distinto?

Cuenta Miró Quesada (2007, pp. 97-98) también, que su evolución juvenil tuvo como interés fundamental el problema del ser humano (“¿*De dónde venimos? ¿Quiénes somos? ¿A dónde vamos? ¿Qué debemos hacer cuando nuestros intereses entran en conflicto con los de un semejante?*”), siendo esta la parte fundamental de sus investigaciones filosóficas, desde la cual desplegó su trayecto hacia el análisis del conocimiento racional como proceder previo y riguroso, para responder a esas inquietudes; decidió comenzar por el estudio de los problemas del conocimiento como parte de su *procedimiento metodológico*, encontrar acaso los compromisos ontológicos y los supuestos epistemológicos para elaborar así el programa de trabajo que abordaría: tratar de saber cómo es (1) y cómo debe ser el mundo (2), sin perder de vista en todo esto los problemas filosóficos que consideraba fundamentales: los antropológicos (p. 93). Para Sobrevilla este texto “confirma que su mayor interés filosófico es la temática antropológica” (en Miró Quesada, 2007, p. 84).

Su programa de manifiesta influencia kantiana, comenzó por el análisis de las posibilidades del conocimiento; siendo que hay distintos modos de concebirlo, desde el comienzo, su apuesta y convicción fue por la racionalidad como “fundamento último de la filosofía y de la ciencia [...] [para] centrar la discusión sobre bases criticables” (p. 98), ni los irracionalistas podían salirse de la razón, ya que criticarla implicaba hacer uso de ella (Miró Quesada, 2007, p. 98).

Empezó entonces, por la comprensión del fundamento racional de las diferentes disciplinas, esclareciendo la naturaleza de la lógica, la matemática y las ciencias empíricas, para sentar de esta manera la base que permitiría enfrentarse al segundo problema. Entre los resultados halló que:

En la filosofía de la lógica el problema más importante es el de saber si, a pesar de la espectacular proliferación de sistemas de lógica aparentemente incompatibles entre sí, se puede sin embargo, hablar de la *razón*, como de una facultad que permite fundamentar el conocimiento (en este caso el lógico), mediante principios de validez universal y necesaria. Si puede hablarse con sentido de la *razón*, debe haber algún hilo de unidad en este aparente desbarajuste. Para tratar de encontrarlo, seguí un camino contrario al que había seguido la mayoría. La mayoría había seguido el camino de las diferencias y de las incompatibilidades; yo seguí el camino de las coincidencias y las compatibilidades. Al hacer esto descubrí que existían sorprendentes relaciones formales entre casi todos los sistemas importantes de lógica y que sus diferencias podían explicarse racionalmente. (pp. 99-100).

A su vez, en esta autobiografía concibe la relación de la investigación teórica que busca aunar ser y deber ser, enunciados de hecho con los de valor (tan escindidos a lo largo de la tradición filosófica occidental), con la posibilidad de la fundamentación racional de la ética, que asocia con la idea de que el comportamiento racional es el no arbitrario y, donde la razón se erige como el principal factor de humanización (ver capítulo II).

1.3.3. La “Autobiografía intelectual”

Escrita en 1991, señala los puntos más saltantes de su biografía como pensador (Miró Quesada, 2007, pp. 105-113):

- a) Sus *primeros pasos* infantiles, sus primeras emociones y experiencias estéticas del mundo (tras la experiencia de su excursión a los Alpes franceses a los ocho años), la guía de su padre Racso, el despertar de su vocación filosófica, su formación humanista y sus primeras inquietudes (pp. 105-106). En esta etapa acaeció, aunque el propio autor no lo mencione, la muerte de su madre, hecho que le hace –pienso– más sensible frente al dolor, los otros, el mundo.
- b) Los *años de maduración* en los que relieves el estudio de la matemática, que le abrió el horizonte de las distintas ciencias, sin dejar de interesarse en el problema del hombre.

El año 1952 fue determinante en su recorrido intelectual, ya que el descubrimiento de lógicas no aristotélicas le causó desconcierto, las escuelas tradicionales no le ofrecían los recursos para comprender la razón; de otro lado, señala también que, la comprensión del sentido de la condición humana exigía “numerosos y complicados razonamientos”, y los

aportes de las distintas ciencias para alcanzar, siempre como posibilidad, “una concepción del sentido de la vida humana” (pp. 109-110).

- c) La *madurez* en la que vislumbra que, para quien es “motivado por la pasión filosófica”, habría tres posibilidades: encontrar un sistema que le parezca verdadero, llegar a concluir que ninguno lo es, convencerse que los sistemas de filosofía no pueden responder a lo que se propusieron y emprender la búsqueda incansable. Ante esto nos dice: “Tuve, entonces, que elegir el tercer camino. Y me enfrenté, lanza en ristre, a los molinos de viento” (p. 111).

Hay en nuestro autor, creemos, una vocación quijotesca; además de una búsqueda de autenticidad filosófica, de encontrar su propia voz, pese a que a veces la palabra de los grandes filósofos nos subsumiese y –pareciera– nos dejase sin voz. Profundizar en la teoría jamás lo alejó de las preocupaciones sobre el sentido de la vida humana, más bien le impelió a comprender “cómo se podría fundamentar racionalmente la ética” y consecuentemente, el derecho y la política; además de desarrollar su investigación en torno a la justicia, el humanismo, y sus estudios de lógica jurídica (Miró Quesada, 2007, p. 111).

Asimismo, destaca nuestro autor que, a partir de 1959, dedica algunos de sus esfuerzos al “intento de comprender la realidad de América Latina y el Tercer Mundo”, buscando “sistematizar y defender la legitimidad de la llamada “filosofía de la liberación””. En esta tarea descubrió, la falta de rigor en la fundamentación de la praxis política (p. 112).

- d) En *Los tramos recientes* afirma que la meta solo será alcanzada a través de un trabajo en equipo; entrevé una relación muy profunda de la lógica y ontología, y estudia la teoría de los topoi; profundiza en sus estudios de física (las supercuerdas y la geometría de los sistemas dinámicos complejos); además, dice dejar el juicio de su obra a los que le “hagan el honor de leerla” (pp. 112-113).

1.3.4. La “Autobiografía filosófica” (1994 o 1995)

Reafirma Miró Quesada (2007) que su principal interés fue el problema del hombre, nuestro comportamiento, destino e historia; su formación lógico matemática le hizo descubrir un nuevo camino para investigar en la ética, el derecho y la filosofía política y, de sus

recorridos filosóficos, nos dice que “considerada en su conjunto, la obra realizada constituye un sistema. Aunque presenta aspectos que, en apariencia, nada tienen que ver con el problema del hombre, la mayor parte de los temas están íntimamente trabados entre sí” (p. 116). Al respecto Sobrevilla (en Miró Quesada, 2007) afirma que este texto “enfatisa aún más que su interés filosófico fundamental es la antropología filosófica, que la filosofía es un sistema que tiene por centro la temática del ser humano con la que se conectan todos los otros temas filosóficos” (p. 84).

De otro lado, en la parte subtitulada “En camino hacia una teoría de la razón”, nos narra Miró Quesada (2007) que, tras haberse sumergido en el estudio de la lógica, la matemática y la física, se dio cuenta de que la fundamentación del conocimiento científico que se hiciera desde las teorías tradicionales no podían justificar lo que acontecía en la ciencia: el complicado funcionamiento de la razón las rebasaba (p. 116). Comprender lo sucedido requería elaborar una nueva teoría de la razón, para lo que escribió *Apuntes para una teoría de la razón*, obra de juventud en la que reconoce “lagunas de información y errores de interpretación”; y que empero, señalaba el camino por el que habría de desplegarse toda su vida: fundamentar racionalmente la ética, lo que implicaba “saber qué cosa es y cómo funciona” eso llamado razón (p. 116).

Miró Quesada (2007, pp. 117-128) recorre sus búsquedas y logros en la lógica, la filosofía de las matemáticas, la ética, la filosofía del derecho, la filosofía política, la filosofía de la religión, su lucha contra el escepticismo y, su quehacer en el periodismo, que a continuación mencionaremos:

A) La lógica

En 1940, tras descubrir la lógica matemática, pensó encontrar un “conocimiento de rigor perfecto” para estudiar con precisión los problemas de la condición humana; sin embargo, descubrió que no había una sola lógica sino varias, además de la matemática clásica e intuicionista. Fundamentar racionalmente la ética lo confrontó a abordar esa extrañeza y a cortar las cabezas de la “hidra lógica”, mucho más temibles que las de la “Hidra de Lerna”, cortándolas progresivamente concluyó que “detrás de todas las lógicas expuestas en el escaparate del escepticismo, había una racionalidad profunda” (p. 117), la que buscaba para

comprender lo anterior. En su intento de elaboración de un sistema de lógica universal que abarcara todo sistema particular lógico, se encontró con dificultades lógico-matemáticas insuperables; largas décadas tuvo que continuar profundizando sus estudios en la lógica y la matemática para lograr algunos avances (p. 117).

Estudió sistemas de lógica como la modal, diversos tipos de lógicas paraconsistentes y paracompletas, relevantes, conexivista, libres, neutrales (noneistas), epistémicas, temporales y categoriales.

B) Filosofía de las matemáticas

La difuminada y cuestionada relación entre la matemática y la lógica, también es estudiada por Miró Quesada, para quien la lógica “no es aséptica”, sino “que su estructura depende del universo al que se está aplicando para estudiarlo deductivamente” (p. 119). Plantea una prueba técnica basada en un tipo de objeto matemático bautizado por él como *categoría de acción monoidal*. Además, señala que “...la ontología puede influir en el tipo de lógica necesaria para estudiar una determinada región de objetos” (p. 119), siendo –según su impresión– el primero en dar un ejemplo completo al respecto. Revisa los conceptos de ontología formal (universal) y regional. Estas investigaciones le permitieron continuar el *proyecto de lógica universal*, desmitologizando el prejuicio de confinar la lógica a las proposiciones, así como pensar que sus valores son solo de verdad, pudiendo ser valores no aléthicos (como los de justicia, injusticia); e infinitos signados y antisignados. Agrega, que todo sistema de lógica debe cumplir que “...las premisas deben transmitir de manera necesaria sus valores a las conclusiones” (p. 120), de ahí que propuso la “lógica transmisiva”.

C) Ética

Señala nuestro autor: “para que una norma ética sea justa debe cumplirse una condición necesaria: *la no arbitrariedad*; y debe, además, cumplir una condición suficiente: *la simetría*” (p. 120). En esto siguió la trayectoria kantiana: el camino de la ciencia, partir de la epistemología de la física moderna (relativista como cuántica) para intentar la fundamentación de la ética, buscando unir la razón teórica y la razón práctica (ver capítulo II).

D) Filosofía del derecho

Los principios anteriores pueden aplicarse al derecho, en los que halla las dicotomías: abuso del derecho /arbitrariedad; reciprocidad/simetría.

Respecto a la teoría de la interpretación jurídica concluye que la interpretación por analogía y la de tipo extensiva no pueden separarse con exactitud. Aplicó el “paralelismo normativo proposicional” para la formalización del razonamiento jurídico, pero más tarde llega a la convicción de que no solo las proposiciones son portadoras de valores, sino que oraciones de tipos muy diferentes también los portan, siendo así que la deducción normativa podía hacerse de manera directa. El problema de la formalización de la inferencia lo llevó a proponer el complicado sistema de “lógica jurídica idiomática” y a considerar la “paraconsistencia” en este.

E) Filosofía política

La íntima relación entre la política, el derecho y la moral, le llevó a la búsqueda de la fundamentación racional de la praxis política, cimentada en “la no arbitrariedad de la acción y en la simetría de las relaciones de poder entre grupos e individuos” (p. 123). Respecto a la no arbitrariedad, considero que refiere un principio que desde la negatividad conduce a un camino de posibilidad/afirmación de la acción ética, este principio implicaría la prohibición, la puesta de los límites de la acción moral, de ahí que sea una condición necesaria más no suficiente, hará falta la propositividad; en tal sentido, el paso próximo sería dado a partir del principio de simetría, que aplicado al caso político, según Miró Quesada, se caracterizaría por la igualdad ante la ley (ser legislador y súbdito) y el principio autotético kantiano: “Todo ser humano debe ser tratado como un fin en sí y no como un medio o instrumento” (p. 123); destaco también que la traducción que hiciera Miró Quesada es distinta a otras; dado que nuestro autor conoce el alemán (de hecho era un políglota) puede interpretarse que esta traducción no es casual: al ver al ser humano siempre como fin y nunca como medio, reafirma su posición humanista. El principio autotético, como fundamento racional de la ideología humanista, fue la base desde la que trató de fundamentar la praxis política. Con miras a alcanzar el máximo rigor recurrió a la axiomatización (resultando una teoría monoaxiomática). En la deducción teórica de las consecuencias de la ideología requirió dos

tipos de lógica (la clásica y la circunspectiva), y el resultado de esta rigorización fue la división de las ideologías en epistémicas y estimativas, basadas en la ciencia (las primeras) y en la convicción de que ciertos valores se superponen a otros (las últimas). Miró Quesada (2007), enmarca entre estas últimas al humanismo racionalista y afirma que habría que distinguir:

entre la racionalidad como función fundadora y la razón como valor. Es imposible demostrar racionalmente que hay que ser racionalista. Quien decide seguir el camino de la razón elige un proyecto de vida. *Y no hay ningún argumento racional que demuestre que su elección no es valiosa* (p.124).

En la línea latinoamericana, de acuerdo a Miró Quesada, los planteamientos del programa filosófico de Zea (de Historia de las ideas, de Filosofía de lo americano, y de Filosofía de la liberación) pueden fundarse mediante los principios de simetría y no arbitrariedad: los países que perseguían la liberación exigían ser tratados como los ciudadanos de los países poderosos. En el marco de sus investigaciones latinoamericanas, la “Declaración de Morelia” se constituyó en el documento en el que confluyeron las diversas tendencias, además de las coincidencias de nuestro pensador con otros filósofos latinoamericanos y su afirmación de la filosofía auténtica como filosofía de la liberación.

De otra parte, a partir de *El Perú como doctrina* de Belaunde, plantea el “humanismo situacional” que coincide con el planteamiento de Scannone de la filosofía inculturada.

El humanismo hizo que se interese por los problemas sociales y culturales del Perú y de América Latina, asumiendo –en una línea afirmativa– que el filósofo latinoamericano debe enfrentarse a los problemas de su contexto y luchar para superarlos. La meta de la filosofía de la liberación: “forjar una sociedad en la que cada ser humano sea un fin en sí, y pueda realizar plenamente sus potencialidades como persona” (p. 125), reclamaba un lenguaje y metodología distintos, un reajuste de las categorías mentales del marxismo.

F) Filosofía de la religión

De modo sucinto expresa sus posiciones teóricas (que no dejan de ser auténticas) respecto a Dios. Al inicio, desarrolla un trabajo sobre la prueba ontológica de la existencia de Dios para obtener el bachillerato, posteriormente, la temática del ateísmo (“Tres

momentos y un epílogo”) y finalmente, concluye –en otras indagaciones– que el racionalismo y el misticismo no se oponen, sino que se complementan (“Racionalismo y Misticismo”), ya que ambos buscarían “superar el sufrimiento y la muerte, humanizar la historia” (Miró Quesada, 1999, p. 339).

G) La lucha contra el escepticismo y la relevancia del racionalismo actual:

Para nuestro autor la confrontación entre el escepticismo y el racionalismo revelaría el sentido de la filosofía. Se separa de la postura clásica del racionalismo y la creencia ingenua de que la razón descubriría la esencia de la realidad, se desliga también, de la pretensión de desarrollar la ontología de manera a priori; y más bien se adhiere al racionalismo que enfatiza en el poder fundador de la razón, aunque imperfecto, aproximado, y con límites (en muchos casos superados); solo habría realizado algunas aproximaciones acerca del funcionamiento de la razón en la fundamentación del conocimiento científico en su *Esquema para una teoría de la razón*.

“¿Qué rasgos comunes se han mantenido entre el proyecto de 1953 y las autobiografías intelectuales posteriores?” Se pregunta Sobrevilla (en Miró Quesada, 2007), y encuentra presente: 1) su preferencia por el tema del ser humano y 2) su correspondiente conjugación con la lógica (y la filosofía de las matemáticas) y la epistemología, “interés que ha desembocado en el imperativo de formular una nueva teoría de la razón” (p. 82). Se repregunta Sobrevilla, “¿Cómo se articulan estos dos puntos: la antropología y la teoría de la razón?” y concluye con el énfasis de MQ puesto en la primacía de la filosofía práctica sobre la teórica.

¿Qué podemos decir a partir de lo señalado en los escritos autobiográficos? Podemos afirmar que su obra, toma en cuenta las disrupciones conceptuales generadas por la crisis de la ciencia, y abre diferentes horizontes para resignificar lo que antes había sido claro para él: la razón; que llevada a los diferentes ámbitos de su funcionamiento abre panorámicas inexploradas y le permite establecer puentes conceptuales y metodológicos para conjuntar aquellos aspectos que en esta tesis intentamos articular: la razón, la ética y el humanismo.

Ese puente es el que pretendo explicar en este trabajo. Pensamos que un “paradigma otro” se abre en sus indagaciones filosóficas, la ontología desestructurada y analogada en las matemáticas (que le hace caer en la cuenta de los objetos matemáticos que escapaban y excedían la formalización), le lleva a mirar las potencialidades de la razón, a pretender que a partir de esta y el ideal de vida racional, rastreado desde los griegos, podríamos acercarnos a la relación ética e, inevitablemente, a la humanización del mundo. Bajo esta mirada es importante situar sus estudios y sus aportes a la filosofía de la liberación y al tratamiento de los problemas de América Latina, el lugar desde el que se ubica y habla, para hacer confluir sus intereses universalistas con las respuestas que urgían en su contexto.

1.4. La teoría de la razón de Miró Quesada: Aproximaciones al desarrollo de *Apuntes* y *Esquema para una teoría de la razón*

La teoría de la razón miroquesadiana, vista en el tiempo, presenta distintos matices. Por un lado, desde un estudio diacrónico, podemos considerar que tal teoría se constituye a lo largo de su obra: desde sus primeras búsquedas, el desarrollo de *Apuntes para una teoría de la razón*, hasta la realización de *Esquema para una teoría de la razón*, pasa por una serie de afirmaciones y autocorrecciones que permiten vislumbrar a la razón, con sus avances y retrocesos, con sus pretensiones e ideales regulativos, con sus enriquecimientos y autorrefutaciones, constituyéndose, equivocándose sin llegar a anularse, manifestándose a lo largo de su quehacer intelectual. Por otro lado, desde el análisis sincrónico, se halla el planteamiento del esquema de la razón y la pretensión de la explicación de su funcionamiento. Esta razón indesligable del ámbito teórico-práctico, constituye la preocupación fundamental del autor, preocupación que data de una larga tradición filosófica y aterriza de modo riguroso en el discurso kantiano, del que nuestro autor es deudor.

Su pretensión teórico aplicativa, llevaría a considerar que la razón miroquesadiana es indisociable de la antropológica filosófica, presupuesta en sus planteamientos de la ética y del humanismo. Desde sus primeros estudios es una –si no la más importante– de sus preocupaciones, pues como dijera él mismo “el tema del hombre, su situación en el universo y en especial su destino...” (2007, p. 93) constituye el problema más importante de la filosofía; en ese sentido los problemas filosóficos son los problemas humanos y “nada de lo humano le es ajeno”.

La fundamentación de la teoría de la razón forma parte importantísima del filosofar de nuestro autor, para quien teorizar también sobre la razón constituye un aspecto fundamental de la búsqueda filosófica, siendo que para él “no hay gran filosofía que no haya presentado alguna profunda concepción de la manera cómo funciona la razón humana” (Miró Quesada, 1992, p. 33), como cita para el caso de Ortega y Gasset, quien –a pesar de las crisis acontecidas en el campo de la lógica, la matemática y la física– no cae en la posición escéptica y:

comprende que ésta no es la salida. Comprende que el gran desafío que plantea el actual desarrollo de la ciencia al pensamiento filosófico es elaborar una nueva teoría de la razón, una teoría que permita comprender qué cosa es lo que realmente ha sucedido con la *razón pura*. De un lado hay que superar el racionalismo clásico, es decir, la posición tradicional que considera que la *razón pura* es eterna e inmutable; pero, de otro lado, esta superación debe hacerse dentro de la racionalidad, sin caer en el relativismo. Es pues, imprescindible, *elaborar una nueva teoría de la razón que permita comprender racionalmente las mutaciones de la razón*. Este es el tema de nuestro tiempo. Como hemos dicho, Ortega se enfrentó al problema durante toda su vida (Miró Quesada, 1992, pp. 115-116).

De modo similar, en Miró Quesada se halla la búsqueda de una teoría de la razón, asunto inconcluso, que le ocupó hasta sus últimas reflexiones e indagaciones. Esta búsqueda se ve plasmada en su obra *Apuntes para una teoría de la razón*, que encuentra en la respuesta metateórica el intento para comprender la complejidad del proceso de las crisis científicas, pues con su gran poder de abstracción y análisis “permite comprender más a fondo los procesos de fundamentación última que exige todo intento de conocimiento racional” (Miró Quesada, 2012, p. 118). En este intento identifica que:

La metateoría emerge de un dramático proceso de autolimitación como un instrumento imprescindible para la investigación filosófica. Quien no haya recorrido el espinoso y apasionante camino que conduce a los resultados descritos queda al margen del proceso vivo de la razón, del drama que revela el empeño constitutivo del hombre occidental por racionalizar su mundo. (p. 158).

Miró Quesada es un apasionado de la razón y reconoce el “proceso vivo” de esta. Me atrevo a afirmar que la concibe compleja, abierta, dinámica e incompleta; y que, acaso, en la dramática búsqueda por *racionalizar* (¿acaso humanizar, comprender?) el mundo nos hallamos entretejidos, a veces confundidos, hastiados, suspendidos, contemplativos, debilitados, aplastados; pero nunca –para el caso de nuestro autor y sus *Apuntes...*– desvinculados:

Para Miró Quesada no se trata, por lo tanto, de cerrar los ojos ante las dificultades reales que esta empresa [formular una nueva teoría de la razón] supone, pero tampoco de renunciar a la razón y de entregarse a un fácil y peligroso irracionalismo. (Sobrevilla, 1989, p. 670).

1.4.1. Anotaciones sobre *Apuntes para una teoría de la razón*

Si situamos el texto “*Apuntes para una teoría de la razón*”, en la historia de la filosofía y la ciencia, podemos decir que es un intento ambicioso –incluso cuando el propio autor lo declara aproximativo–, ya que rastrea la búsqueda del ideal racional presente en la tradición occidental desde siglos antes de nuestra era con los griegos, registra los aportes de los medievales y los modernos, hasta llegar a nuestros siglos últimos en los que los moldes o paradigmas de la ciencia y la filosofía, fueron desesquemmatizados, rebasados y nuevamente repensados. Y si bien los paradigmas clásicos fueron cuestionados y refutados (en algunos casos), nuestro autor continúa investigando y no se rinde a los embates de las posturas escépticas; así: las crisis de la ciencia son el germen para gestar y pretender constituir, al lado de los aportes de la metateoría y de la lógica moderna, una teoría de la razón, pues en el fondo lo que nos mostrarían esas disrupciones no serían sino la manifestación de un problema más profundo: el de la razón que, podríamos decir de alguno o de muchos modos, las mueve.

Entre las notas características que podemos mencionar de esta obra panorámica, y en muchas partes técnica, tenemos:

Ubicarnos en la comprensión de la historia de las crisis de los dos últimos siglos de la matemática y la lógica occidental, además de otros temas que inevitablemente se hallan vinculados al de la razón y que, permitiría mostrarnos la riqueza de estas crisis para las innovaciones y las revoluciones científico-técnicas, que vienen dando sus impresionantes frutos hasta nuestros días.

El germen de la metateoría, disciplina que pregunta por los fundamentos de las teorías, a modo de “teoría de teorías” y de filosofía rigorizada, bebe de los aportes de la lógica moderna y, sobrepasa los límites y paradojas del conocimiento para llevar a cabo el cuestionamiento y la explicación a su máxima expresión.

Detrás de la “relatividad desconcertante” en el conocimiento científico, MQ (2012), encuentra un principio unificador sustentado en el principio de explicación que hasta hoy no

se ha detenido en las indagaciones científicas. Los modelos lógico-matemáticos y la estructuración del conocimiento responderían a esa pretensión de nuestra especie por comprender-nos cada vez más.

Hay que decir que quizá acaso sea que no lleguemos a resultados absolutos; no obstante, he ahí la riqueza de las posibilidades que MQ encuentra, y en todo esto, en el caos de las divergencias y las posiciones encontradas, halla la pista y la riqueza para fundar la razón y, en su análisis sesudo el asunto no se cierra, por el contrario: la razón como proceso vivo, abierto, con límites, sigue reinventándose, abriendo nuevos caminos.

Considero que Miró Quesada bosqueja, a modo de obra de arte, su posición filosófica, que se muestra, en sentido heideggeriano, en la puesta en escena de aquellos caminos que puede surcar el pensar.

En estos caminos del pensar, la crítica que hiciera a los escépticos es una constante en su desarrollo intelectual último. De ahí, la preocupación de refutar los usos de la razón impura que, en su texto *Esquema para una teoría de la razón*, despliega con destreza, y que en esta parte de la tesis consideramos exponer.

1.4.2. Análisis del *Esquema para una teoría de la razón*

“En estos días muy pocos se atreven a mencionar de modo directo a la razón como el fundamento de la filosofía” (Miró Quesada, 2012a, p. 31).

Miró Quesada (2012a) reafirma en su “*Esquema...*” su apuesta por la razón. Lo hace a través del cuestionamiento que formula al uso de la razón impura y a la defensa que hicieran los escépticos de esta; despliega su crítica panorámica: desde la antigüedad hasta los tiempos actuales, donde identifica que el término “razón” se ha utilizado de tantas maneras (*logos* traducido como palabra/*verbum* y razón/*ratio*), aunque enfatiza que el asunto no sería tan embrollado, y que gracias a ella organizamos y justificamos el conocimiento, a través de uno de sus instrumentos: la lógica (pp. 31-32).

El análisis del funcionamiento de la razón lo lleva a: 1) establecer los principios constitutivos de esta (no arbitrariedad, creatividad, seguimiento y unidad, que no serían solo estos) y 2) el análisis crítico del escepticismo en la fundamentación del conocimiento científico y de la práctica; así, frente a la tesis de los escépticos que defiende la imposibilidad de la fundamentación racional del conocimiento, responde que: a) se reduce a un círculo vicioso argumentativo y b) “hay evidencias incontrastables que revelan verdades que tienen que aceptar todos, incluso los escépticos” (Miró Quesada, 2012a, p. 37).

Si bien, Miró Quesada valora como “inexpugnable” la posición del escéptico como actitud; no deja de elaborar la crítica al sistema argumentativo de los escépticos. En esta tarea, resalta la crítica de San Agustín, Descartes, Leibniz, Kant, Husserl, Ortega y Gasset y Hegel y enfatiza:

Lo más grave de todo es que la historia de la filosofía parece confirmar la posición escéptica: los grandes sistemas filosóficos que reinaron, majestuosos, en una u otra época, se han derrumbado de una manera irrecuperable. Se contemplan, hoy, como armas oxidadas, desparramadas en los bordes de tortuosos y polvorientos caminos, restos de una guerra perdida. (Miró Quesada, 2012a, p. 40).

“¿Es imposible superar el escepticismo?” Se pregunta Miró Quesada (2012a, pp. 40-41), proponiéndose explicitar los presupuestos en la argumentación de los escépticos, por lo cual estudia el panorama lógico, epistemológico, epistémico y metateórico.

Distancia su pretensión del sentido kantiano y aclara que: “Por “razón impura” queremos decir algo muy diferente. El motivo que nos ha inducido a acuñar la expresión es más bien de orden epistémico. La razón tiene una *manera natural de funcionar*, persigue la adquisición de conocimientos adecuadamente justificados” (Miró Quesada, 2012a, p. 41), donde el sujeto que conoce realiza “complicadas operaciones intelectuales: aplicación de principios lógicos (procesos deductivos), inferencias probabilísticas e inductivas, determinación de grados de confirmación (corroboraciones empíricas) análisis de significaciones, síntesis conceptuales y otras más” (p. 42), por ello afirma que:

utilizar la razón para demostrar la imposibilidad del conocimiento racional, es usarla contra su naturaleza. Quien la usa está haciendo trampa a sí mismo y a los demás. Es como si quien utilizara su razón no fuera puro en sus intenciones cognoscitivas. Pero, por más que haga, no puede matar a la razón, pues tiene que utilizarla para cometer el asesinato: la razón no puede hacerse el hara-kiri (p. 42).

De esta manera, se anticipa a decir que, si bien no está haciendo un uso riguroso de la palabra “razón”; tampoco la está hipostasiando: “No hay *una razón*, que rija el desarrollo del mundo natural, ni tampoco el universo histórico-social” (p. 42). A su vez, afirma que “el uso natural de la razón conduce, inevitablemente, a la crítica racional” (p. 44), siendo la fundamentación y la crítica, dos caras de la misma moneda: mientras que el escéptico, usa la crítica para “demoler el conocimiento” y la lógica para invalidarla; el que persigue la fundamentación de la razón, lo hace para asegurarlo (Miró Quesada, 2012a, p. 44). Aclara, además:

el significado en que utilizamos el término razón, no conduce, de ninguna manera, a una hipóstasis. Para nosotros la razón es una *capacidad de la mente humana*. Es la capacidad de todo ser humano normal de darse cuenta que hay ciertas verdades que se imponen por sí mismas, como, por ejemplo, la conclusión de un silogismo a partir de sus premisas (p. 45).

La palabra “racionalista”, nos dice Miró Quesada (2012a), se aplica a “la persona que cree que el conocimiento puede fundamentarse por medio de la razón” (p. 45); menciona también, el fuerte lastre que este término ha arrastrado en la historia de la filosofía europea continental y; precisa que en los siglos XVII y XVIII fue conocido como “racionalismo clásico”, la postura de “una persona que, utilizando recursos racionales en el nivel conceptual, puede alcanzar conocimientos sobre la última realidad del mundo físico y mental” (p. 45).

Hechas las aclaraciones precedentes, establece su distancia del racionalismo clásico, enfatiza no creer “que mediante el solo pensamiento se pueda llegar al conocimiento último de la realidad” (Miró Quesada, 2012a, p. 45); y asocia el racionalismo con la fundamentación científica y filosófica, que no se haría en todos los casos y que puede presentar fallas y lagunas.

Identificadas las posiciones filosóficas que usan la razón impura para criticar a la misma razón, tal es el caso del empirismo, positivismo, pragmatismo, relativismo (y sus derivaciones: el historicismo, biologismo, sociologismo, convencionalismo, etc); expone los principios lógicos base que operan en las argumentaciones de los escépticos (que resultan un “verdadero sistema”, en el que se hallan tanto aspectos metateóricos, así como una rica lógica epistémica), y analiza los planteamientos del escepticismo: antiguo (tropos de Enesidemo y

Agrippa), renacentista de Montaigne, moderno de Hume, empírico de Mill, pragmático de James y, contemporáneo de Wittgenstein (Miró Quesada, 2012a).

En el contexto del escepticismo antiguo, Miró Quesada (2012a, pp. 49-53) considera a Pirrón como el único escéptico auténtico; por otra parte, menciona a Sexto Empírico quien habría sistematizado y expuesto los diez tropos de Enesidemo y los cinco de Agrippa:

- Los diez tropos de Enesidemo:
 1. Variedad de animales
 2. Diferencias humanas
 3. Diferencia en la estructura de los órganos de los sentidos
 4. Circunstancias
 5. Posición, intervalos, locación
 6. Mezcolanza, no podemos decir la naturaleza de la realidad
 7. Cantidades y formaciones de objetos
 8. Relatividad
 9. Frecuencia, escasez
 10. Disciplinas, costumbres, leyes, creencias, etc, contrapuestas.
- Los cinco tropos de Agrippa (para resumir, ver la fig. 1)

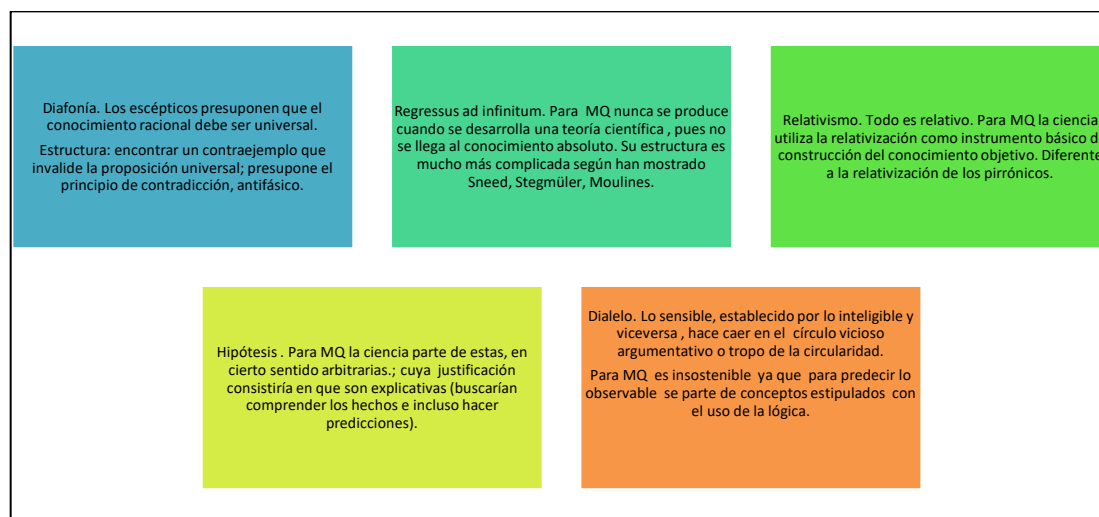


Figura 1: Los cinco tropos de Agrippa (resumen elaborado en base a las reflexiones de Miró Quesada, 2012a, pp. 53-60).

En toda la investigación encuentra que la lógica implícita utilizada por los pirrónicos: es sistemática, intenta mostrar que no hay criterio de verdad y utiliza los tipos de implicación de la matemática recursiva, la condición necesaria de logicidad y la concepción de la

implicación material, el principio antifásico y el principio metáxico (Miró Quesada, 2012a, pp. 57-62).

Por otro lado, en *Ensayos* de Montaigne, encuentra tesis contradictorias que difícilmente lo calificarían como un escéptico y sí, más bien como un racionalista (p. 68); de Hume nos dirá que, si bien “ha pasado a la historia como uno de los más grandes escépticos de la filosofía moderna” (p. 72) por sus *inequívocos textos escépticos* (como aquel que rompe y cuestiona el principio de causalidad y que despertara del sueño dogmático a Kant), la pretensión de su investigación es “encontrar un sólido fundamento para la moral, cuyas normas sean universales” (p. 72); de Mill, critica el énfasis puesto en el método inductivo para la fundamentación de la matemática, y expone sus métodos de experimentación en la investigación de fenómenos relacionados por una *ley invariable* (pp. 91-92, 84); del pragmatismo de James, observa que si bien “es un método para apaciguar las disputas metafísicas que de otro modo serían interminables” (p. 97); no obstante, las consecuencias prácticas no pueden sostener el criterio de verdad; finalmente, del escepticismo contemporáneo de Wittgenstein, encuentra que a pesar de ser un autor extraordinario “no siempre habla con pleno sentido” (p. 104), y de las *Investigaciones Filosóficas* expone y cuestiona –aunque de modo incompleto– las tesis sobre los juegos del lenguaje, reconoce el gran aporte (como uno de los más importantes) del significado de las palabras y su delimitación según el uso, y critica que considere la función terapéutica de la filosofía como si fuese la única con sentido (pp. 103-107).

Dedica la segunda y tercera parte del texto, a la razón teórica y sus principios aplicados a distintas disciplinas del conocimiento, tales como la lógica y las matemáticas, las referidas a la vida práctica (moral, derecho, política) y las ciencias empíricas (física y lingüística) (Miró Quesada, 2012a). Ver Figura 2.

Reflexiona también nuestro autor (2012a), en torno al concepto de consecuencia lógica, los números y otros aspectos relativos; hay que señalar también, que él mismo se afirma –a partir de la caracterización de la matemática, de acuerdo a las posiciones del platonismo, el conceptualismo, el formalismo y el intuicionismo– conceptualista: “...los

objetos matemáticos no existen en sí mismos, sino son conceptos” (p. 113) que se forman a partir de la abstracción:

Los conjuntos no han existido siempre, sólo existen cuando el hombre aparece sobre la Tierra, y ha comenzado a vivir en una sociedad compleja y culturalmente desarrollada. No está demás decir, que nosotros creemos que el conceptualismo es la única teoría verdadera sobre lo que son las matemáticas. (p. 114).

¿Cuál es la posición ontológica de Miró Quesada?, en las matemáticas podemos afirmar que no es un platónico, como contrariamente afirmara Piscoya (2018). Creemos que este conceptualismo, contradice la posición de corte platónico y se condice con las posibilidades de la razón que asumía nuestro autor en la asunción del objeto matemático que trasciende la formalización y su respectivo lenguaje. La ontología, previa y presupuesta, que demanda para la lógica, se correspondería con una posición gnoseológica que puede ser vista como mediación, en la que los procesos de abstracción nos aproximarían a las conceptualizaciones matemáticas.

Finalmente, se pregunta nuestro autor ¿cómo debe organizarse la sociedad que pueda ser considerada racional? Ante esta pregunta, propone Miró Quesada (2012a, p. 170) la sociedad utópica; no obstante reconocer la casi imposibilidad de su existencia, considera el modo aproximativo en el que podría existir (pp. 173-193):

No puede estar organizada arbitrariamente, debe ser democrática y no como las actuales. Sus condiciones serían las siguientes: un país mediterráneo, no muy extenso, con una población no muy grande, con alto progreso científico y tecnológico e ingentes recursos naturales, donde todos ganen la misma cantidad de dinero. La educación estará basada en la vocación, la alta investigación, donde no habrá premios y sí reconocimiento social; con valores morales (desinterés, generosidad, compasión, perdón), una educación sexual que considere el género de vida que más le satisfaga a cada quien, donde las relaciones sexuales sean libres, se prohíba la violación, se desarrolle el deporte y el arte. Las cosas las proveerá el estado, no habrá herencia ni problemas de congestión vehicular. Contará con un enorme adelanto tecnológico (un “aparato electrónico que será insertado en cada mano”); frente a la existencia de la guerra mortal, habrá armas poderosísimas que disuadan de su realización. Se encontrarán todas las razas, con un gobierno. El ser humano con sus infinitas posibilidades

de conducta, no exime que en esta sociedad también haya delincuencia ante la cual la sociedad racional ejercería justicia. Habría religión libre, pero que no humille, entre otros aspectos.

Entre las características señaladas, observo que la sociedad utópica planteada por Miró Quesada no escapa a la tradición occidental; así por ejemplo en su propuesta no habría uso de la coca, de ahí que nos preguntemos ¿Cuál será entonces la situación de las prácticas tradicionales? En cuanto a la implantación de aparatos electrónicos ¿No será acaso una aplicación del biopoder y el control de los cuerpos, en los tiempos modernos? De otro lado, creo que nuestro autor termina naturalizando la propiedad privada en su propuesta. Como se ha visto, todo sistema tiene sus puntos de fuga e incompletitudes sobre los que habrá que seguir investigando.

Hay que decir que en el Prólogo (intitulado “Retractación alborozada”) del texto que hemos venido analizando, Sobrevilla (en Miró Quesada, 2012a) se desdice de la afirmación que hiciera acerca de la incompletitud de la teoría de la razón de Miró Quesada y señala que:

este libro constituye en cierto sentido el coronamiento de la amplia obra miroquesadiana y que cumple con coraje y brillantez la ímproba tarea que se ha impuesto de reivindicar los fueros de la razón en una época dominada por el escepticismo, la intolerancia y el fanatismo, buscando refundar el orden racional en medio del sombrío y confuso panorama del mundo actual (p. 10).

Respecto a la crítica de la razón impura, cabe preguntarnos –desde una lectura hermenéutica– qué sentidos podemos encontrar en la razón, por qué Miró Quesada, llegado a este punto, habla de las funciones o usos de la razón y no de tipos de esta. Otra vez el esfuerzo de unir lo que se ha venido escindiendo desde tiempo atrás: teoría y práctica, en un sistema que –como totalidad compleja– se filtre en nuestras teorizaciones y vidas cotidianas ¿Cuáles son los presupuestos implícitos para hablar de uso puro e impuro de la razón? Pensamos que esta posición se condice con el supuesto de la razón como un universal compartido, y que en tal presuposición está presente la herencia kantiana, la aspiración de la justificación del conocimiento a partir de la razón.

¿Y qué decir del uso impuro de la razón? Como “uso destructivo”⁹ de esta, termina sirviendo a una posición no crítica (incluso dogmática), pues niega sin más la posibilidad de conocer, no revisa los supuestos de los que hace uso para destruir a la razón, constituyéndose en una posición extrema que rechaza todo tipo de fundamentación, posición escéptica que Miró Quesada critica enfáticamente y a cuya refutación dedicó gran parte de su vida y su filosofar.

⁹ Sobrevilla usa esta terminología (en Miró Quesada, 2003, p. 289).

Figura 2: Los principios de la razón en las ciencias (resumen elaborado en base a las reflexiones de Miró Quesada 2012a, pp. 111-112, 143-165).

	Lógica-matemática	Ciencias de la vida práctica (moral, política, derecho)			Ciencias empíricas (física, lingüística)
No arbitrariedad	Funciona en todas las teorías, “ninguna arbitrariedad es racional”. “Si un teorema es verdadero, nadie puede cambiar su verdad”.	<i>En los actos morales no se puede ser arbitrario</i> , “los actos arbitrarios no pueden ser teóricos ni prácticos”.	El político no puede ser arbitrario pues traicionaría a la constitución y los electores.	Derecho: lo arbitrario conduce a la sentencia injusta.	Física: Teoría de la relatividad no ha podido ser invalidada mediante un contraejemplo. La lingüística, sigue reglas.
Seguimiento	“La razón nunca llega a una conclusión de manera perfecta”, <i>debe seguir todo un proceso</i> antes de su clara demostración. Una teoría matemática nunca se crea de manera perfecta.	“Imposible saber de antemano cual es la cantidad de principios por los que se rige la razón”, “un sistema autónomo de ética tiene que ser creado”; nunca es “forjado de un solo golpe” tiene que considerar cada una de las normas que establece.	No puede aplicar lo prometido de modo inmediato, hay dudas.	Nunca se llega a un veredicto de manera inmediata.	La física presenta dudas. La lingüística, presenta dudas, busca empalmar partes.
Creatividad	“Cuando se demuestra un teorema racionalmente, se está creando algo nuevo que antes no existía”. <i>Toda teoría matemática es creadora</i> , sin creación no se puede forjar una teoría.	Nosotros creamos nuestro sistema moral.	El político <i>tiene que ingeniarse para salir de apuros</i> , frente a circunstancias imprevistas.	En el ejercicio del derecho se aplica continuamente.	Einstein uno de los más grandes creadores de la física. La lingüística usa la creatividad.
Unidad	La demostración de un teorema no puede ser discontinua. Respecto a la teoría matemática: “si cada parte no tuviera conexión con la otra, la teoría sería ininteligible”, partes no unidas carecerían de sentido.	Las normas de un sistema constituyen un todo.	<i>Si no cumple lo prometido se desacreditará sin remedio</i> .	Si no fuera unitario quedaría escindido.	Se cumple en toda teoría científica. La lingüística, busca la coherencia.

“El hecho de que, respecto de la teoría considerada, se puede aplicar el Principio de Simetría, es sumamente importante, pues este principio permite probar una cantidad enorme de hechos que existen. Esa propiedad, me indujo a creer que dicho Principio, era uno de los principios constitutivos de la razón. Desgraciadamente un contraejemplo muy simple, dio al traste con mi suposición. Una derivación lógica no puede ser simétrica, pues si B se deriva de A, A no puede derivarse de B, porque, si así fuera, toda deducción quedaría anulada” (p. 164).

1.5. Conceptualizaciones sobre la razón en los artículos filosóficos de Miró Quesada

Con temor a ser reiterativa en la exposición de los planteamientos filosóficos del autor, expongo –a modo de resúmenes (que intentan ser reflexionados)– los principales artículos de nuestro pensador sobre la razón.

1.5.1. Análisis de “Crisis de la ciencia y teoría de la razón” de 1951¹⁰

La palabra “crisis” *lato sensu*, considera la quiebra de principios, así como toda situación de conjunto que lleve a su revisión, confrontación, ampliación, reafirmación o su radical reelaboración (Miró Quesada, 2012, p. 371). Describe nuestro autor las crisis de la ciencia:

Figura 3: Las crisis de la ciencia (cuadro elaborado en base a las reflexiones de Miró Quesada, 2012, pp. 371-373).

1ª crisis de la ciencia	2ª crisis de la ciencia	3ª gran crisis
Advenimiento de las geometrías no euclidianas.	El descubrimiento de la paradoja Burali-Forti.	La irrupción de la teoría de la relatividad.
Quiebra de ciertas evidencias de los postulados geométricos consideradas antes con valor suprahistórico.	Dudas sobre la indiscutible evidencia de los “métodos matemáticos tradicionales”, y de los “métodos lógicos empleados en el proceso probatorio mismo”.	Resalta “...por la disolución de evidencias clásicas referentes sobre todo a los conceptos de tiempo, de espacio, de medida y de masa” (2012, p. 373). En esta misma época surgen dos crisis más: la teoría de los quanta (el concepto de energía, base del pensamiento físico cambia radicalmente, e impacta en ciertas evidencias científicas que serán revisadas, tales como el principio de causalidad y el de sustancia) y la revolución lógica <i>tal vez la más honda y radical de todas</i> .

A pesar de la pérdida de la evidencia geométrica, de la disolución de la evidencia de algunas categorías físicas fundamentales, de la naciente desconfianza en los métodos clásicos de las matemáticas e incluso en determinadas formas de raciocinar, se mantenía la confianza en las estructuras básicas de la razón, es decir, en lo que clásicamente se habían denominado los “principios”. Sin embargo la revolución lógica con el advenimiento del intuicionismo y de

¹⁰ En la nota al pie de página del prólogo a *Apuntes para una teoría de la razón*, Miró Quesada (2012, p. 39) aclara que este texto fue presentado en el Congreso Científico Mexicano del citado año; sin embargo, Sobrevilla (en Miró Quesada, 2012, p. 369) señala 1958 como el año en que se publicó este texto.

las lógicas polivalentes, conduce de manera inevitable a la convicción de que el *tertium non datur* no puede aplicarse indiscriminadamente como se había hecho a través de los siglos. (Miró Quesada, 2012, p. 373).

Según Miró Quesada (2012), la consecuencia sistemática de la crisis anterior fue la quiebra radical del racionalismo clásico, que afirma la existencia de verdades evidentes suprahistóricas, ante lo cual: “algunos pensadores han creído ver en ello el triunfo de las doctrinas no racionalistas” (p. 374), a las que también denomina “clásicas”, entre las que ubica a la empirista, la pragmatista e historicista; que –al mismo tiempo– fueron insuficientes y no pudieron solucionar la crisis.

Agrega Miró Quesada (2012), que el empirismo moderno evolucionado hacia el pragmatismo está tan muerto como el racionalismo clásico, pues “los conceptos lógicos y matemáticos fundamentales no pueden derivarse de la experiencia y son totalmente independientes de su verificación empírica” (p. 375).

De las doctrinas que han sacado provecho de la crisis anterior, para Miró Quesada (2012), el historicismo es la que presenta sólidos argumentos ya que “sostiene que las evidencias y la validez de las categorías últimas son función de la época histórica. [...] y varían de acuerdo con las circunstancias histórico-culturales” (p. 376). Se cuestiona si todas las evidencias y principios estarían sometidas a tal variación, y responde: “el principio de no contradicción no solamente no ha perdido su evidencia sino que su validez y su vigencia han quedado por así decirlo reforzadas, presentándose como apodícticas” (p. 377). Siendo de validez suprahistórica y “junto con otros principios, tanto lógicos como matemáticos integra una “constelación” de evidencias. Poco a poco estas evidencias se van desgranando y se van perdiendo en el vacío” (p. 377). Entre estos principios considera el de no contradicción, de explicación y de conexión necesaria, con posibilidad de añadirse los de unidad, circularidad y constructividad.

Para el filósofo Miró Quesada (2012, p. 377), el principio de no contradicción no pierde su brillo, ilumina con más fuerza como una gran nova, es más, para salvarlo se sacrifica el principio del *tertium*; se sacrifican evidencias con tal de mantener otros principios y la crisis se presentaría “como la lucha para someter todo el campo de la matemática a un principio supremo que adquiriera mayor rango y elevación que los demás” (p. 379).

La crisis científica presentaría el dinamismo de disolución de evidencias, que a su vez terminaría afirmando otra evidencia relacionada con las anteriormente disueltas; habría en esto, según Miró Quesada (2012), una “teleología interna” (p. 379), un doble juego que considera la evidencia y la validez de los principios: “de un lado se produce un debilitamiento de los principios vigentes y de otro se reafirma una evidencia preexistente y conectada con ellos de manera orgánica” (p. 379). Asimismo, identifica este proceso (que llevaría hacia el “replanteamiento del concepto de crisis”) en la teoría de la relatividad y de los cuanta de la física, que busca mantener la validez del criterio (*supremo*) metodológico de explicación y la vigencia de la categoría de necesidad/consecuencia necesaria (pp. 380-381).

De manera similar, las crisis que se sucedieran en la geometría, la física y la lógica, en las que se destruyeron evidencias antes indiscutibles y, frente a las cuales los patrones clásicos de explicación quedaron insuficientes, no destruye la posibilidad de que algunos principios se mantengan, aun a costa de otros. Esto lleva a encontrar que la razón no constituye un sistema cerrado, más bien podría considerarse un sistema dinámico y abierto, en el que ciertas estructuras racionales se mantienen más allá de las variaciones históricas:

no existe como supuso el racionalismo una estructura unitaria y cerrada de la razón, como una tabla de categorías y principios evidentes o evidenciables, que conservan su vigencia a través de la historia. Pero aunque no puede hablarse de un sistema global y cerrado de la razón puede sin embargo hablarse de ciertas estructuras racionales con vigencia suprahistórica. Esto no significa que estas estructuras formen un verdadero sistema en el sentido clásico. Se trata únicamente de una observación hecha a través del análisis de la crisis de la ciencia. Pero tampoco puede afirmarse a priori que no hay ninguna relación entre los principios observados y que no puede hablarse, en un sentido muy general, de cierto *sistema amplio* de la razón. Mas este es tema para posteriores investigaciones. (pp. 381-382).

Por otro lado, en cuanto a los cambios conceptuales operados a nivel del conocimiento matemático, observamos que han marcado la pauta para comprender, de una manera distinta, el funcionamiento de la razón, la ampliación de sus horizontes y, con esto, alguna de sus aplicaciones. Así por ejemplo en cuanto a la matemática:

las nuevas geometrías no sólo son posibles, sino que han abierto nuevos caminos en el conocimiento humano. Aunque sus formulaciones puedan parecer complejas, son en realidad la cara más amable de las matemáticas, pues han mejorado nuestra percepción de la realidad y sus aplicaciones prácticas son constantes en nuestra vida diaria. No son sólo formulaciones abstractas en la mente de los iniciados, sino que son capaces de prevenir enfermedades y de orientar a los hombres en sus viajes. Podría considerarse que las nuevas geometrías han hecho

visible al hombre aquello que durante siglos le pareció invisible, y por tanto han hecho más ancho su mundo. (Gómez Urgellés, 2010, p. 138).

Lo nuevo, las crisis y sus disrupciones/variaciones no anularían el sistema de la razón, por el contrario, lo enriquecerían. Los saltos y retrocesos, serían parte del proceso incesante de la búsqueda científica y de los compromisos ontológico-filosóficos que hay detrás de esta.

La pregunta sobre la geometría verdadera hubiera sido no sólo ridícula sino imposible antes del siglo XIX, lo que demuestra el poderoso impacto intelectual del descubrimiento de las geometrías no euclideas y de la teoría de la relatividad. No hay duda de que las nuevas geometrías están en la base de las más importantes teorías de la ciencia de los últimos años, reconfigurando el concepto que el hombre ha tenido del mundo. No sólo la relatividad, sino también el propio estudio del núcleo atómico, usan sus fórmulas y sus innovadores conceptos. De todas maneras, todo ello no significa que la geometría euclídea deba ser abandonada como un recuerdo del pasado, sin ninguna utilidad. (Gómez Urgellés, 2010, p. 77).

¿Cómo se relacionan la crisis de la ciencia y la teoría de la razón? Creemos que la respuesta, de acuerdo con lo expuesto por Miró Quesada, radicaría en las posibilidades de la razón originadas por las mismas crisis, la apertura de esta como situación nueva que no se inscribe en el tratamiento desde los enfoques y métodos clásicos y, que posibilita novedosos mundos conceptuales.

1.5.2. Análisis de “Apuntes para una teoría de la razón” de 1962

Aunque nadie imaginó la importancia de la paradoja de la teoría de los conjuntos de Burali Forti en 1897, trajo como consecuencias: la intensificación del movimiento lógico, la búsqueda de solución a las paradojas (las posibilidades del desarrollo de la lógica rebasaban lo previsto), la apertura de “inesperadas perspectivas” en la lógica (que repercutieron en ella misma y en la fundamentación de las matemáticas), y la exigencia de una mayor eficiencia en las técnicas de análisis y en la elaboración de sistemas deductivos (con su correspondiente ampliación y perfeccionamiento) (Miró Quesada, 2012, p. 385).

Puede considerarse todo el movimiento como una revolución lógica, como una ruptura de los moldes tradicionales del pensamiento deductivo y como la consecuente revelación de nuevas posibilidades en la construcción y manejo de las teorías exactas [...] La concepción de la lógica de los diversos sistemas filosóficos ha presupuesto siempre una determinada concepción de la razón, y la concepción de la razón ha sido el fundamento último de la posibilidad filosófica. Pero no sólo la renovación de la lógica formal repercute sobre toda la

filosofía. Los desarrollos de la técnica analítica que culminan en el advenimiento de la metateoría, desembocan en un nuevo planteamiento de la teoría de la verdad, profundamente vinculada con la teoría general de la razón. (p. 386).

La importancia de la revolución lógica radica en que constituyó una metateoría que se nutre de los resultados alcanzados por la moderna filosofía de las matemáticas, los que repercuten en la filosofía y el replanteamiento de los grandes temas clásicos desde una perspectiva distinta; en tal sentido, tengo (de la mano con el autor) la intuición o acaso la hipótesis de que en el horizonte de sentido filosófico se genera la grieta como posibilidad que abre otras miradas y otros intentos/ensayos para responder a rupturas de la revolución lógica. En tal horizonte, el concepto de razón rebasa los lineamientos de las doctrinas clásicas y en Miró Quesada (2012), podemos hallar que:

- “En principio la razón matemática no tenía límites” (p. 388), se creía que todos los problemas matemáticos eran “solubles” y decidibles, en cuanto a la validez de una proposición matemática, “cuya verdad o falsedad puede demostrarse con los medios que proporciona el sistema al que pertenece” (Bunge, 2005, p. 225); sin embargo, con las paradojas se mostró que los principios racionales de demostración de teoremas clásicos “no eran tan evidentes ni tan inmovibles” (p. 388).
- La única manera de enfrentar las paradojas requería aclarar con rigurosidad el concepto de principio lógico y de derivación matemática (p. 388), a través un adecuado proceso se logró formalizar la aritmética, y se probó que “cualquier disciplina matemática podía formalizarse” (p. 389). A través de estos desarrollos formales, se pensó que la razón podría “alcanzar el conocimiento cabal de su objeto [...] liberarse de contradicciones internas” (p. 389) y responder a las expectativas del racionalismo.
- El teorema de la incompleción de Gödel en 1931, “reveló la insuficiencia de la forma expresiva de la matemática ante el contenido objetivo” (p. 387), “derrumbó todas esas esperanzas” (p. 389) mostrando la imposibilidad de la demostración de la consistencia de la aritmética clásica *por métodos absolutamente seguros* y, la insuficiencia del formalismo en la derivación de todos los teoremas, probando

también que el objeto de conocimiento matemático rebasa el lenguaje matemático: “el lenguaje formal, medio expresivo esencial al pensamiento matemático, no puede agotar dicho pensamiento” (p. 387):

si los formalistas hubieran tenido éxito, si hubieran podido construir un lenguaje que permitiese: 1) probar que las matemáticas son consistentes, y 2) que existe un lenguaje que permite expresar y derivar todas las verdades matemáticas, se habría llegado a la conclusión de que la esencia de las matemáticas reside en su expresión lingüística y que el conocimiento matemático es racionalmente perfecto. (p. 390).

Consecuencia importantísima de la demostración gödeliana, fue la pérdida de la vigencia indiscutible del principio del tercio excluido (sobre el cual se fundaba la creencia de que todo problema matemático tenía solución); el dilema de mantener o no tal principio (originado a partir de la posibilidad de construcción de proposiciones inderivables dentro de la aritmética formalizada); además de la crisis del edificio argumentativo conceptual de las escuelas clásicas (Miró Quesada, 2012, p. 391), cuya panorámica recogemos de nuestro autor (pp. 392-396):

- La tradición racionalista consideraba los *principios supremos del pensamiento*; sin embargo, “la pérdida de vigencia de uno de los principios fundamentales de la razón es el derrumbe definitivo. Después de la revolución lógica no puede hablarse más de una razón concebida como una estructura cerrada de principios evidentes” (p. 392).
- La revolución lógica obligó a que los empiristas reconozcan la inderivabilidad de los principios lógicos a partir la experiencia, adoptando con esto la posición convencionalista: “los principios lógicos son sólo reglas del lenguaje para expresar los fenómenos y estas reglas son convencionales” (p. 392). Sin embargo, la pérdida del principio del *tertium* se derivaría de una necesidad del pensamiento lógico, matemático y racional, que mostraría la existencia de una región con una dinámica propia e independiente de lo empírico, que rebasa el lenguaje y la mera convencionalidad, lo que en palabras de Miró Quesada (2012) nos muestra “no una razón terminada y arquitectónica, cuyos principios son evidentes, pero sí una razón que impone una necesidad y que no puede reducirse a puras reglas convencionales” (p. 392).

- El pragmatismo tampoco ofrece una explicación, pues en nada se relacionaría el teorema de Gödel con la eficacia de la acción, ya que, como se ha dicho en líneas anteriores, este responde a un “proceso interno del pensamiento”, del mismo modo como el residuo intuitivamente matemático nada tiene que ver con la acción; de otro lado, paradójicamente, si bien el principio del tercio ha sido muy eficaz para la acción; no obstante, bajo un proceso abstracto su universalidad queda limitada.
- El materialismo interpretó los resultados de Gödel como confirmación de que *la contradicción es el motor del pensamiento matemático*, sin embargo, aclara nuestro filósofo que: “el pensamiento matemático jamás ha procedido impulsado por el afán de superar contradicciones, sino por el afán de encontrar nuevas verdades y de resolver problemas que en sí nada tenían de contradictorios, ni contradecían aspectos del sistema” (p. 394).
- La imposibilidad de respuesta de las escuelas clásicas, introduce el relativismo que plantea que los “principios racionales son función de la época histórica y que el conocimiento es relativo a las vigencias exigidas por una situación vital determinada” (p. 385). Frente a esto responde nuestro autor que el principio del tercio excluido pierde vigencia absoluta debido a la *imposibilidad de prescindir del principio de no contradicción*, es así como se deja la evidencia de un principio, para reafirmar otro.

Finaliza Miró Quesada (2012), con su propuesta *hacia una teoría de la razón*, según la cual las imposibilidades anteriormente descritas llevan a la *necesidad de replantear y reelaborar importantes temas clásicos*, los que convergen hacia el tema central: la razón. “En efecto, el problema de la intuición intelectual, de los principios, de las posibilidades expresivas del lenguaje, sólo tienen sentido en relación a la actividad fundamental del conocimiento racional” (p.396), siendo el conocimiento matemático el conocimiento racional por excelencia, relacionado con el conocimiento científico y cuyo trasfondo tendría a la razón.

A pesar de que las posiciones clásicas no han podido dar una comprensión adecuada del proceso, para Miró Quesada (2012), ello no significa que se trate del caos o el sinsentido, por el contrario:

se trata de un movimiento que sigue pautas propias, de un dinamismo de desarrollo intrínseco que conduce inexorablemente hacia ciertos resultados. Estos resultados son desconcertantes en tanto rebasan los moldes clásicos y las costumbres inveteradas de pensar. Pero este rebasamiento y este desconcierto se deben precisamente a la necesidad interna del proceso. Todo nos obliga a aceptar que existe una dinámica de la razón, una manera de funcionar del pensamiento racional que, debido a su profundidad y a la falta de medios analíticos adecuados, ha escapado a la comprensión filosófica. (p. 397).

Miró Quesada (2012) acepta que, aún queda como tarea inevitable impuesta por la “marcha del conocimiento racional” (p. 397), comprender la “dinámica de la razón”, lo que supone elevarse desde los fenómenos descubiertos hacia una “visión general de la razón”, a fin de encontrar “la unidad y el sentido” ante los desconcertantes resultados. Esto le lleva a dedicar sus esfuerzos a la búsqueda de una teoría de la razón, precisamente a la reelaboración teórica que logre explicarla y, que al mismo tiempo explique su funcionamiento en los distintos ámbitos. Dicho esto, la razón constituye un problema filosófico que rebasa las escuelas clásicas y en ese contexto Miró Quesada (2012) propone estudiar el tema de la intuición intelectual y la constatación de que la formalización matemática no agota las posibilidades de esta, de ahí la búsqueda de esclarecer los conocimientos intelectuales, entre cuyos resultados de análisis, identifica que:

- Si bien no pueden mantenerse los criterios clásicos para la determinación de evidencias absolutas, esto no elimina la intuición intelectual y su correspondiente evidencia (p. 398).
- Aquellos principios evidentes que se conservan, tras ser formalizados en la aritmética, poseen *validez absoluta* (pp. 400-401)
- “el estrato intuitivo no ha podido ser eliminado. [...] [*esto*] significa de todas maneras que hay una intuición que rebasa todo esfuerzo de formalización y que esta intuición impone sus evidencias” (p. 404).

Aunque no se hayan llegado a resultados definitivos, puede hallarse un criterio de selección basado en la relación entre la teoría formalizada y el aspecto intuitivo en la teoría de los conjuntos y la aritmética, que mostrarían además la existencia de otras vías distintas a las tradicionales.

1.5.3. Análisis de “Metateoría y razón” de 1968

“En el propio derrumbe está el renacer, en el propio final, está el nuevo comienzo” (Miró Quesada, 2012, p. 415).

La razón de la que nos habla Miró Quesada en este texto se revela, a partir de los análisis realizados en el campo de la metateoría, en su dimensión dinámica, con la caracterización de la “facultad de la creatividad” como “razón poética”.

Tras analizar el desarrollo del ideal del conocimiento absoluto en la historia occidental, “como significando un conocimiento que se imponga de manera necesaria y universal a todos los sujetos cognoscentes” (p. 408), ideal planteado por Platón e iniciado por los griegos, describe Miró Quesada (2012) que será Euclides quien mostrará que tal ideal no puede realizarse salvo de modo parcial, “con posibilidades ilimitadas de expansión” (p.409), donde la matemática axiomática o postulacional habría representado la posibilidad, de tornar la matemática en ciencia perfecta. En tal sentido, continúa diciéndonos, que los *Elementos* de Euclides representan la elaboración de una *ciencia capaz de fundarse a sí misma* (Miró Quesada, 2012, p. 410).

En el Renacimiento, se adquiere la renovada conciencia del ideal platónico, los trabajos de Cartan, Tartaglia, y otros, permitieron que Galileo aplique los métodos matemáticos al conocimiento de la naturaleza (por ejemplo: los métodos algebraicos aplicados a las regularidades sensibles para cumplir con el ideal de necesidad y universalidad); y en un doble proceso el conocimiento de la física repercutió en la ciencia matemática, dándose inicio al “proceso gigante de racionalización de la realidad” que devino en la época del racionalismo, en la que destacan Descartes y Leibniz (Miró Quesada, 2012, p. 411).

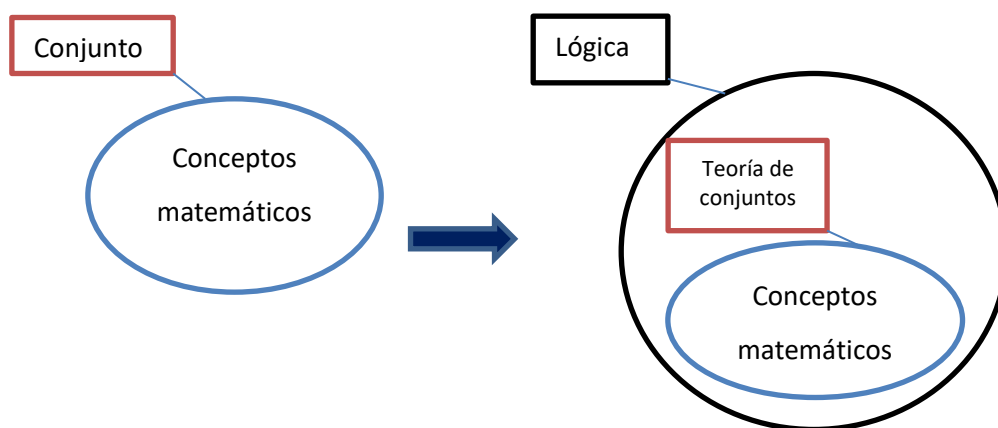
Continúa su explicación: en el último tercio del siglo XIX, la matemática occidental (de fuerte influencia platónica) junto a la verdad absoluta de sus axiomas, será cuestionada por las geometrías no euclidianas; sin embargo, la teoría de conjuntos permitirá *refaccionar fisuras* (Cantor, Weierstrass y Dedekind), siendo el resultado más notable su capacidad de reducción, tal es el caso del concepto de conjunto al cual se redujo todos los conceptos

matemáticos como el número natural y, de la matemática clásica a la aritmética (en la *interpretación numérica del continuo*) (Miró Quesada, 2012, p. 412).

Posteriormente se mostraría que todos los teoremas de la teoría de conjuntos se derivan de leyes lógicas muy simples; estableciéndose que las matemáticas son un caso particular de la lógica; y unificadas en la teoría de la deducción, se habló de matemática y ya no de matemáticas (Miró Quesada, 2012, p. 413):

Con los trabajos de Frege, culmina este proceso de “rigorización” lógica de las matemáticas. Y con esta culminación se piensa que se ha logrado demostrar que la matemática es una ciencia que cumple el ideal de conocimiento perfecto que es la meta de toda disciplina racional. (p. 413).

Figura 4: La reducción de la matemática (esquema elaborado en base a las reflexiones de Miró Quesada).



En tal horizonte los principios de la lógica resultaban evidentes y posibilitaban la reconstrucción de toda la matemática, donde los axiomas de la geometría eran considerados casos particulares, planteamientos hipotéticos. No obstante lo dicho, nos narra Miró Quesada (2012) que cuando se llegó a resultados enormes, se produjo una grave crisis de fundamentos donde “solo una revisión completa, implacable, radical, podía enfrentarse a ella” (p. 413): el descubrimiento de las paradojas de la teoría de conjuntos mostraba que tanto el concepto de conjuntos como los principios lógicos que permitían la derivación de teoremas no tenían la evidencia atribuida. Alrededor de esto encuentra Miró Quesada, el aspecto disruptivo de los teoremas de Gödel y su *inmensa significación* en la filosofía del conocimiento, siendo que “es imposible probar por medios finitistas la consistencia de la aritmética formalizada” (p. 407).

Para Miró Quesada (2012): “Toda la historia del conocimiento no es sino la historia del esfuerzo desesperado del hombre por realizar el ideal platónico. La metateoría es la culminación y el desenlace de este proceso” (p. 408)¹¹, viene a ser la revisión, la “respuesta del pensamiento occidental ante su propia crisis, y los teoremas de limitación constituyen el desenlace de este enfrentamiento” (p. 414). En esto, la investigación de la formalización de las teorías, y la búsqueda por “demostrar la consistencia de la matemática clásica por medios absolutos” e inobjetables; no se pudo cristalizar ya que sus resultados (los *teoremas de limitación*) “demostraban que la formalización de las matemáticas no poseía el poder que se había creído. Los sistemas formalizados tenían limitaciones insalvables” (p. 407).

Como se ha dicho ya, entre los resultados de la investigación metateórica, refiere Miró Quesada (2012) que “*es imposible probar, mediante métodos de valor absoluto, el valor absoluto del conocimiento matemático*” (p. 414); este final sin embargo marca un nuevo comienzo: la indubitalidad del valor definitivo/absoluto de los teoremas de limitación, concluir de modo absoluto que la no demostración absoluta de la consistencia de la aritmética clásica requiere del uso de principios lógicos (p.e. principio de no contradicción) de la matemática recursiva (p. 415).

La razón se despliega, al final de la crisis, no como algo estático, sino como algo dinámico, cuyos principios no se revelan de manera evidente y definitiva de una vez por todas sino que se van realizando a través de un proceso secular. (p. 416).

Donde “sólo las técnicas analíticas surgidas del propio proceso de la razón en su marcha hacia el conocimiento absoluto podían abrir el camino hacia una verdadera *fenomenología y una verdadera dinámica de la razón*” (p. 417):

existe un vector de racionalidad en el camino de la razón. *Este vector es su marcha hacia el conocimiento absoluto*. Es el propio ideal de la razón, su meta de necesidad, universalidad y comunicabilidad, lo que genera su evolución, lo que la constituye en un dinamismo sin término. (p. 418).

Habría que enfatizar que, de acuerdo a lo dicho, la razón en Miró Quesada no es un sistema finalizado, sino que implica procesos abiertos; el intento de lograr el ideal de la razón

¹¹ “Quien no comprenda hasta qué punto la ciencia occidental está impregnada de platonismo, no puede comprender nada de lo que ha sucedido en la historia del conocimiento” (Miró Quesada, 2012, p. 412).

implica un proceso de rigorización, a través del método de la formalización que “conduce de manera inevitable a la revisión constante de los principios de la razón” (p. 418). Ilustra esto, la mención de que la formalización algebraica “condujo a las lagunas teóricas del concepto de continuidad (vaguedad del concepto de número irracional, paradojas de la noción de infinitésimo, etc)” (p. 418), las que fueron superadas mediante la aritmetización y la teoría de los conjuntos. Ese mismo proceso habría llevado a la paradoja de la teoría de conjuntos, que a su vez fue integrada en la metamatemática (que descubrió las limitaciones en las evidencias); y que planteó un método que diferencie las evidencias auténticas de las inauténticas (Miró Quesada, 2012, p. 418).

Finaliza Miró Quesada (2012, p. 419) con la reflexión en torno a la revelación del carácter dinámico de la razón: en este dinamismo descubre que la relación entre el lenguaje y el contenido del conocimiento no ha sido enfocada con rigor; el lenguaje como “filtro” de la razón e “instrumento” que aporta a la “creación del conocimiento lógico-matemático”, sumado a los aspectos extralingüísticos en la constitución del conocimiento permitirían comprender tal “sentido del dinamismo”, donde la razón se revela también en una “nueva dimensión” como una facultad con dos vertientes: algorítmica o mecánica y poética o creadora:

La razón puede encontrar soluciones aunque no existan algoritmos que conduzcan a ellas. O sea, hay problemas que, aunque no pueden ser resueltos mediante procedimientos mecánicos, pueden sin embargo ser resueltos. Por el hecho de no existir ningún algoritmo para encontrar la solución, la única vía que puede seguirse es la inspiración individual. La razón se torna poética. Poética porque llega a sus conclusiones creando el camino conforme lo va reconociendo, lo crea ex-nihilo. (p. 419).

“Como en la verdadera poesía, nadie puede dar la receta. Pero la belleza del poema se impone universalmente” (p. 420) es la frase con la que compara Miró Quesada la inventiva o la creatividad de la razón, desde la que observa “las interesantes posibilidades para la estética y la ética y la teoría de la acción que abre esta analogía” (p. 420).

“La razón poética *inventa* el camino” y obliga a todos a recorrerlo, se controla luego algorítmicamente, “libre” crea “caminos de valor universal”, mostrando que en los niveles más elementales es algorítmica, mientras en los más elevados y complicados no puede ser reemplazada por ninguna máquina; así, nos dice finalmente nuestro filósofo, emerge nueva

luz en la relación entre el ideal del conocimiento absoluto y su devenir en la historia (Miró Quesada, 2012, p. 420).

1.5.4. Análisis de “El problema de la intuición intelectual” de 1968

Halla Miró Quesada (2012, pp. 421-422) en este texto la importancia de profundizar los estudios acerca del conocimiento intuitivo, declarando que esta relevancia radica en que: 1° de su solución depende la posición que se adopte respecto a los conocimientos absolutos, 2° hallar un conocimiento intuitivo auténtico mostraría que existe un objeto de la intuición: “Esta certeza nos abriría la puerta hacia un esclarecimiento ontológico del ser de los objetos matemáticos” (p. 422) y por último, 3° el éxito de mostrar evidencias auténticas permitiría el “acceso a la estructura del conocimiento racional”.

Dicho esto, caracteriza el conocimiento intuitivo en las ciencias lógico-matemáticas y señala que hay un acuerdo sobre su existencia; denominado *intuición intelectual*, que en el ámbito lógico-matemático tiene una subregión de los conocimientos considerados evidentes; y que, como consecuencia del primer teorema de Gödel, se concluye que la intuición rebasa la formalización y que entre ambas hay influencias y reajustes mutuos (Miró Quesada, 2012, pp. 423-424). A la vez, ensaya Miró Quesada (2012, pp. 424-428), una sistematización de problemas entre los que cuenta con:

- La tipología de los cambios de las evidencias. La identificación de paradojas en la teoría de conjuntos de Cantor, mostró la amplitud del axioma de la comprensión (“toda propiedad determina un conjunto”) que con el axioma de separación de Zermelo, se corrigió.

Löwenheim y luego Skolem –a diferencia de Cantor quien señalara que el conjunto de números reales no es enumerable– plantean que los axiomas de la teoría de conjuntos son posibles de ser interpretados por un modelo enumerable; para Miró Quesada habría una paradoja aparente en esto último, pues Cantor no habría contado con los medios formales para tal enumeración, y la teoría de Gödel habría mostrado lo indecidible de algunas proposiciones al interior de una teoría.

Menciona también, que un conocimiento considerado evidente no es formalmente verdadero, que la inconsistencia es imposible desde lo intuitivo y, en otros casos hay reducción de la evidencia. Consecuencia de lo anterior, es que un principio que se aplica a un determinado campo no pueda aplicarse a la misma región sino a una más limitada.

- En el cambio de evidencias habría procesos o dinamismos diferentes según el tipo de cambio (p.e: la limitación de la comprensión de Cantor, y la aplicación del principio del tercio excluido).
- La relación entre el conocimiento intuitivo y el formal. Si se resuelve la relación entre ambos, “la vía está abierta para la comprensión del proceso profundo del conocimiento racional” (p. 427), señala como ejemplo la limitación del principio del tercio excluido y la evidencia del principio de no contradicción como criterio de evidencia auténtica para establecer el mencionado límite.
- Relación entre el lenguaje y su objeto. El problema de la relación entre el lenguaje lógico matemático y su objeto, señala la pauta para aceptar “la existencia de una verdadera intuición intelectual”; con esto habría que reconocer que hay diferencias entre el lenguaje descriptivo y los objetos mismos captados mediante la intuición y que el conocimiento matemático no se reduciría a la mera formalización/simbolización.

Finalmente, identifica grupos de problemas en el proceso de cambios de evidencias y sugiere las posibles líneas de investigación (Miró Quesada, 2012, pp. 428-430):

- 1) En el dinamismo de cambio, identifica: el paso de la evidencia hacia un contenido no evidente, y la reducción de su campo, con los ejemplos de: la imposibilidad de una definición implícita de conjunto de modo intuitivo, como el teorema de Comprensión, para el primer caso; y la imposibilidad de la deducción, como el teorema de Gödel, Church y Peter, y la delimitación del *tertium*, para el segundo.
- 2) En la relación entre lenguaje formalizado y conocimiento intuitivo, se presenta la dificultad de elección de evidencias, el proceso de formalización permite tal selección para mostrar la autenticidad e inautenticidad de estas,

además que implica y exige la eliminación y presuposición de otros principios.

- 3) El tercer grupo, es presentado por Miró Quesada como más desconcertante y poco explorado: la relación lenguaje-objeto es muy diferente a como la concibieron las escuelas clásicas, ejemplo de esto es el caso del teorema de Löwenheim- Skolem según el cual “ciertas propiedades de los conjuntos dependen del lenguaje utilizado [...] el conjunto de números naturales posee una existencia y propiedades independientes del lenguaje que los describe” (pp. 429-430); y cita el aprovechamiento que hiciera Hao Wang al respecto.

Concluye Miró Quesada que la relación entre lenguaje y objeto parece ser constitutiva (el lenguaje conforma al objeto) y a veces referencial (el objeto impone al lenguaje cierta estructura), lo que no termina de verse con claridad, y que a su vez ofrece riquísimas posibilidades para futuras investigaciones (Miró Quesada, 2012, p. 430).

1.5.5. Análisis de “El horizonte de la actual filosofía del conocimiento (Panorama y prospecto)” de 1972

Miró Quesada (2012, pp. 431-433) enfatiza en la centralidad de la razón presente en la filosofía, desde los griegos y el ideal de vida racional, las primeras ciencias, la constitución de la vigencia occidental del conocimiento racional y científico, hasta la apertura del panorama que –a partir de una nueva perspectiva de la razón en su dinamismo no arbitrario– se genera y, que marca un horizonte disruptivo en la comprensión del conocimiento racional que “se va dinamizando y va adquiriendo diferentes trasfondos” (pp. 432-433) constituyéndose de modo más amplio y sistemático; vinculando la reflexión sobre la razón con el ejercicio de esclarecimiento filosófico, de sus principios, su estructura, sus dinamismos, y el conocimiento científico.

En el trasfondo del dinamismo del conocimiento racional, expresado en el surgimiento de las geometrías no euclidianas, las crisis de la matemática y la física clásica, nuestro autor identifica que “no encuadran dentro de ninguna de las perspectivas clásicas” y que “sólo reelaborando el concepto de razón será posible (si es que lo es) comprender lo que ha sucedido” (p. 434).

Aunque habría una aparente eficacia en el empirismo, el pragmatismo y el historicismo, Miró Quesada (2012, pp. 434-437) desmonta las argumentaciones que defienden, así tenemos que:

- a) Si bien el empirismo plantea que las intuiciones están basadas en generalizaciones de las estructuras empíricas, de tal modo que el último fundamento de las verdades conceptuales sería la experiencia sensible, responde nuestro autor que hoy se sabe que el conocimiento matemático no puede derivarse por generalizaciones y combinación de datos de la experiencia. Así por ejemplo, la verdad de los principios de la física se establece de manera indirecta; los cambios de teorías de la física moderna se deben a la necesidad de explicar fenómenos que la física clásica no podía explicar y en esto utilizan la misma lógica.
- b) Mientras el pragmatismo considera a los grandes principios como instrumentos útiles para la acción (así, cuando las circunstancias cambian estos principios ya no sirven), y a la razón como la facultad de elaborar principios para “actuar con éxito”; Miró Quesada ubica el límite de aquel: la falta de descripción de las nuevas circunstancias reales que ocasionan el cambio de los principios, esto le lleva a preguntar ¿cuáles son los hechos que posibilitan tales cambios? Responde que el propio conocimiento sigue el curso impuesto por una dinámica puramente interna, y que los cambios se generarían no por circunstancias externas sino por el propio “dinamismo de la razón”.
- c) Según el historicismo “la razón tiene sus dinamismos propios” que varían de época en época, en las que mueren unos principios y nacen otros sin ninguna “razón”, lo que es refutado de acuerdo al argumento de que la razón tiene sus propios procesos internos racionales.
- d) El racionalismo clásico habría “definitivamente terminado”, del mismo modo que los otros esquemas. Sin embargo, Miró Quesada afirma que “no podemos salir del ámbito del racionalismo [...] sólo un radical cambio de horizonte desde el cual se puede ver la razón bajo una nueva perspectiva hará posible la comprensión de lo que es el conocimiento racional” (pp. 439-440).

Según Miró Quesada (2012) los resultados apuntan a que la razón en la historia despliega un “nuevo horizonte racionalista”: “en este dinamismo lo característico ha sido que se ha tenido que invalidar la vigencia o, más bien, limitarla, de ciertos principios racionales, para mantener la validez de otros” (p. 439). Afirma así el “racionalismo histórico”, donde el estremecimiento de la ciencia y la filosofía no ha derrumbado el edificio de la razón y se ha comenzado a caer en la cuenta de que esta *no es estática sino dinámica*, “que se desenvuelve a través de mecanismos de gran profundidad”, siendo que “*la razón es histórica, pero su historia no es arbitraria sino racional*” (p. 440).

1.5.6. Análisis de “Kant y el problema de la verdad matemática” de 1973

Si bien la tesis kantiana de los juicios sintéticos a priori –por mucho tiempo discutida y, cuyo panorama problemático no se cierra, sino que por el contrario constituye un campo de estudio abierto (incluso y por ello mismo los estudios modernos en torno a la lógica moderna y la metateoría nos mostrarían que son menos simples de lo que se pensaba)– se creyó superada a tal punto que se aceptó su inexistencia, de modo dogmático, por parte de los neoempiristas que pasaron a denominarse empiristas lógicos (llegándose a pensar que asumir lo contrario mostraba lo metafísico de quienes asumían tal posición, encontrándose por supuesto en la significación de “metafísico” un sesgo de desprecio) (Miró Quesada, 2012, pp. 441-442); nuestro filósofo repiensa el asunto para preguntarse por la verdad matemática y si podemos decir que existe a priori.

En todo esto, Miró Quesada (2012, pp. 444-445) se afirma como analítico por cuanto acepta la rigurosidad de análisis de significaciones y el uso de los métodos de la lógica y la metateoría en temas diversos, sin que ello signifique –aclara– que siempre pueda hacerse. En esta línea considera que Quine y Pap serían filósofos analíticos, aun si no aceptasen el dogma de la inexistencia de los juicios sintéticos a priori y, resalta sus grandes aportes a las “críticas demoledoras a la tesis neoempirista de que toda proposición necesaria es analítica y toda proposición sintética contingente” (p. 444) (en *Two dogmas of empiricism* de Quine) y; a la crítica de tal dogma, que encuentra que aquellas tesis “estaban plagadas de supuestos no analizados y de inaceptables lagunas teóricas de diverso tipo” (p. 444), concluyendo la inevitable aceptación de su existencia (en *Semantics and Necessary Truth* de Pap).

Dentro de las aproximaciones de nuestro autor al tema, establece que Kant estuvo en lo cierto al afirmar la existencia de juicios sintéticos a priori, pese a que en los razonamientos y ejemplos se habría equivocado y a que la naturaleza de tales juicios sería muy distinta a como la pensó (p. 446).

Miró Quesada (2012) aborda el análisis zanjando el asunto problemático de los juicios (cuyo término tendría el sesgo psicologizante) y asume hablar de proposiciones, dándole el sentido de enunciados; en su análisis compara las definiciones de juicio analítico, juicio sintético y juicio sintético a priori de Kant, con las modernas (pp. 446-447). En esto analiza que “*Kant define el juicio analítico como aquel en el cual el predicado pertenece al sujeto*” (p. 447), así: identifica que el ejemplo “todo limeño es peruano” sería para Kant analítico, pues un concepto es nota de otro que “tiene que ser equivalente con un término más complejo” (p. 447), formaliza el ejemplo y, de acuerdo a la lógica de primer orden, demuestra la validez y la analiticidad del enunciado.

Aclara la definición de juicio sintético donde el predicado no pertenece al sujeto y finalmente, define la proposición sintética a priori como “una proposición sintética cuya verdad es necesaria” (p. 451) aunque reconoce las complicaciones de la “verdad necesaria”.

El punto que le interesa en este artículo es abordado, tras haber realizado las definiciones anteriores, y se pregunta finalmente: “¿es cierta la tesis de que las proposiciones matemáticas son sintéticas *a priori*?” (p. 452). El análisis que realiza es sumamente importante: concluye que la tesis kantiana que funda la síntesis a priori en que “el conocimiento matemático se constituye *por construcción de conceptos*” (p. 452), sería insostenible. Su vía de análisis parte del teorema de la incompleción de Gödel, donde habrían proposiciones que no pueden ser demostradas como válidas (o no válidas) en el marco del sistema formal de referencia, y donde intervendrían otros aspectos relacionados a una síntesis que no parte de la experiencia ni de la fenomenología, sino que habrían vías aún por explorarse: las propiedades de los números naturales y el concepto de conjunto que abarca y reduce al de número; además del también problemático asunto de la intuición intelectual y las evidencias auténticas, que no se desligan de la teoría del conocimiento racional, que por

mucho tiempo nuestro filósofo pretendió fundar y cuya reflexión y estudio aún están pendientes (Miró Quesada, pp. 458-461).

1.5.7. Análisis de “Sobre el concepto de razón” de 1975

Si bien Miró Quesada (2012, p. 463) considera al empirismo lógico como cosa del pasado; su influencia aún estaría vigente, manteniéndose muchos en los moldes conceptuales marcados por la Escuela de Viena sobre “la naturaleza del conocimiento a priori y la estructura de la razón”; no obstante que para muchos filósofos de tendencia científica o rigorista hoy “no puede hablarse con propiedad de una facultad llamada “razón” que es la que permite fundamentar el conocimiento objetivo” (p. 463), debido a que la lógica, que nos revelaba los “principios supremos de la razón”, habría devenido en un conjunto de teorías desarticuladas entre sí; sumado a que la metateoría ha hecho notar que no existirían “procedimientos seguros para validarlos”.

“Por donde se mire, hay incompatibilidades, diversidad de sistemas, resultados contradictorios, en una palabra, todo lo contrario de lo que tradicionalmente ha sido considerado como producto de la “razón”” (p. 464). Asimismo, la existencia de diversas lógicas, habrían hecho concluir que sus principios no pueden ser “producto de una razón unitaria y coherente”, con un funcionamiento “universal, necesario y de valor suprahistórico” (p. 464).

No obstante lo anterior, nuestro autor rechaza el horizonte general interpretativo del pragmatismo, y opta por seguir el camino de las coincidencias para el análisis del aparente caos. Procediendo así, encuentra convergencias, compatibilidades, principios comunes y tendencias análogas, donde se revelaría “una estructura fundamental del conocimiento humano” (Miró Quesada, 2012, p. 466). De esta manera, encuentra los puntos vinculantes entre las lógicas intuicionistas, como subsistema de la clásica, las lógicas polivalentes que permitirían comprender la complejidad y la riqueza de la razón, la lógica probabilística que marcaría el límite de la generalización de estas últimas, la lógica modal que reforzaría la idea de la estructura racional necesaria del conocimiento objetivo en las relaciones deductivas, las lógicas deónticas como casos particulares de esta, la lógica combinatoria para procesos deductivos de matemática clásica, la temporal como variante de la modal que depende de la

duración temporal de hechos, y la de los sistemas inconsistentes donde se pueden incluir contradicciones en la teoría sin perder su valor (Miró Quesada, 2012, pp. 466-472).

Afirma finalmente que, si bien la razón es “un sistema de principios de valor necesario y universal” (p. 473) dinámico, puede descubrir evidencias engañosas, encontrar su unidad en la diversidad sin término, y continuar avanzando en la fundamentación del conocimiento.

1.5.8. Análisis de “Razón y mito” de 1975

Texto crítico en el que Miró Quesada (2012) distingue el mito de la razón, como antagónicos y; posteriormente, con la asunción del mitoide de la razón llevada a su entronización acrítica, como caras de la misma moneda.

Desde el análisis de conceptos, nuestro autor identifica la transversalidad, complejidad y los problemas epistemológicos, metafísicos, éticos, antropológicos y sociológicos implicados en el mito. Adhiriéndose al funcionalismo de Malinowski, considerado por Fernando Silva Santisteban, el mito, según Miró Quesada (2012, pp. 476-477) es identificado y descrito en sus distintas aristas: en su aspecto aglutinador –tanto su origen como lo que sostiene– tendría un eje articulador del poder, la justificación de las jerarquías, las imposiciones y el dominio de unos sobre otros, a través de un *sistema de interrelaciones* cuya estructura es *piramidal*: “el mito es siempre la historia de un poder trascendente con voluntad propia y expresa”(p. 476), aquello ya aceptado, asumido y nunca cuestionado, reproductor de estructuras cuyo poder se asentaría en sentidos trascendentes asociados a lo divino, a *vigencias absolutas*, vistas como las *creencias fundamentales* que cohesionarían la colectividad, unificando y engendrando un ***consensus social monolítico***, que no admitiría (o al menos pretendería no admitir) la disrupción. En tal sentido, poder y mito posibilitarían el dominio.

Frente al universo ontológico constituido por el mito, Miró Quesada muestra la apertura del mundo, el quiebre que desde la razón se despliega en él. Nos coloca: “frente al mito la razón”, destacándola como aquella facultad “capaz de distinguir lo verdadero de lo falso”, cuya *expresión suprema*, la filosofía, se originaría como “un acto de rebeldía radical frente al destino”; la razón desmitologizaría el mito, lo disolvería, y el análisis racional se encargaría de esto (Miró Quesada, 2012, p. 478).

La rigidez del mundo social en el que predomina el mito será sacudida por la razón, citando a Platón rescata que ni siquiera los dioses podrían oponerse a la necesidad de esta, lo que nos hace recordar el mito de Prometeo encadenado: ni los mismos seres divinos detuvieron a Prometeo, quien pese a su condena absoluta se atrevió a desafiarlos y darle el fuego del conocimiento a los seres humanos.

El descubrimiento de la razón y la decisión de utilizarla para resolver los problemas teóricos y prácticos, constituye por eso la revolución más grande de la historia. Es la decisión de independencia y de libertad más radical que han asumido los hombres. Comparadas con la **revolución racionalista** todas las demás son secundarias, son pálidos reflejos de la rebeldía originaria. (Miró Quesada, 2012a, p. 479).

Sin embargo, la pugna entre el mito y la razón no acaba. Tal contraposición nos mostraría “un proceso histórico fundamental [...] la batalla por el sentido de la historia” (Miró Quesada, 2012, p. 475). Cuando un mito se disuelve otro surge, el mito resiste (se me aparece como el “Sueño con serpientes” de Silvio Rodríguez), mostrándose como la lucha de la mangosta y la serpiente que ilustrara Miró Quesada, donde “la historia puede considerarse como una **noodisea**, es decir como una odisea del conocimiento, como una aventura de la razón. [...] la lucha de la rebeldía contra el poder, de la libertad del pensamiento contra la esclavitud de la tradición” (p. 480).

Con un fuerte sentido crítico Miró Quesada (2012) identifica que el Renacimiento y la posterior difusión del ideal de vida racional en los siglos XVI, XVII y XVIII, conducirán a la educación racional y autónoma, dando la *impresión ilusoria del triunfo de la razón*, pues

el mundo sigue lleno de mitos y supersticiones [...] Aunque las teogonías han desaparecido, surgen nuevos mitos. El **Estado**, el **Poder**, la **Supremacía Nacional**, el **Partido**, son nuevas creencias que no se analizan, que se consideran sagradas, que nadie se atreve a poner en duda. Y lo más increíble de todo, hasta la propia razón llega a transformarse en un mito. (p. 480).

De manera cuestionadora, analiza Miró Quesada (2012, pp. 480-481) el problema de las contradicciones de la razón, convertida en el gran relato de la modernidad, que durante la Revolución Francesa –a fuerza de sangre y violencia– se buscaba imponer, constituyéndose así en un mitoide; ya que si bien la actitud racionalista y el nuevo contexto cultural terminaron disolviendo las categorías míticas, esto trajo consigo la pérdida de la cohesión social y, el surgimiento del mecanismo que la reemplace con nuevos factores de aglutinación. El mitoide carece de trascendencia; sin embargo termina por considerarse absoluto: las realidades

hipostasiadas terminan justificando el despojo, la explotación, el imperialismo (el mito del nacionalismo europeo es un ejemplo de lo anterior), la razón disuelve y subvierte, “conduce al caos, a la pérdida de suelo firme” (p. 483), a la pérdida de fundamentos: toda posibilidad de creer se ha agotado; de tal modo que, para mantener la añorada cohesión, la propia razón se transforma en mito (Miró Quesada, 2012):

Ahora es el mito del progreso indefinido, producido por el avance sin término de la ciencia (otro mito). Luego es la técnica, gracias a la cual el hombre va a resolver todos sus problemas, transformando el mundo en un paraíso [...] El mundo moderno logra unificarse en torno de la fe en la razón, y en sus dos hijas predilectas, la ciencia y la técnica. Y sucede naturalmente lo que tenía que suceder. La razón mitologizada, deja de funcionar como razón. (p. 483).

¿Cuáles son los mitos de la actualidad? Hombres que se consideran racionalistas actúan de modo irracional, con instrumentos que sojuzgan en vez de liberar, la técnica hace surgir la sociedad de consumo y esta, a su vez, la robotización; se encapsula el poder del conocimiento en líderes que instauran el estado totalitario, “el desenfreno del estado capitalista” se desata (Miró Quesada, 2012, p. 484).

Se llega, así, al límite; a la alternativa final: el suicidio colectivo o la muerte por contaminación. El ciclo se cierra. El mito como sustento del poder, la razón como rebelión contra todo tipo de poder arbitrario, la mitologización de la razón, el imperio de la arbitrariedad. La razón mata al mito y el mito a la razón. Es en este mundo donde debemos vivir. Ha llegado el momento decisivo de la lucha entre la razón y el mito (p. 484).

Frente al panorama desolador de los que creen que el proyecto racionalista ha fracasado, frente a la desorientación y la pérdida de sentido en la que –por su orgullo y confianza en la capacidad racional– ha caído el ser humano, en el “mundo caótico, antihumano, en peligro de muerte”, hay quienes pregonan renunciar al ideal de vida racional y retornar al mito (Miró Quesada, 2012, p. 484). De modo convincente sigue el filósofo en su apuesta por la razón: “nosotros creemos que la última palabra la tiene la razón” señala contundente y afirma, que no es por la razón que hemos llegado a lo irracional del comportamiento humano, sino que es más bien la falta de esta lo que nos ha conducido hasta aquí: “porque la situación desesperada en la que nos hallamos se debe, no a que somos racionalistas, sino a que no lo hemos sido suficientemente” (Miró Quesada, 2012, p. 485).

Transformar el mundo en morada del hombre y ser dueños de nuestro destino, para Miró Quesada (2012, pp. 485-486), implica la conciencia del ideal de vida racional. Por eso,

la conciencia de la razón es el acto de rebeldía, entre las acciones del ser humano, más revolucionario: cuestionamiento del poder, de la estructura ya dada, del destino inexorable, “vínculo de unión más eficaz”, potencial de otro modo de relación del ser con los otros seres, grito, búsqueda y práctica que en nuestro autor posibilita “un mundo humano”.

1.5.9. Análisis de “Crítica de la razón económica” de 1977

A partir de la crítica de la razón económica se pregunta nuestro autor (Miró Quesada, 2012, p. 487-488), si en la ciencia económica se puede realizar el ideal de la objetividad del conocimiento científico de sus fenómenos y, si existe en la sociedad real un modelo más racional que otro; en esto, estaría en juego la racionalidad y a su vez, con esta el concepto de razón. Y si bien la razón económica abriría diversas posibilidades interpretativas, se pregunta por su nivel teórico y práctico y considera que:

la razón es la facultad de conocimientos objetivos, o, lo que viene a ser lo mismo, del conocimiento de lo real. El sujeto, por el simple hecho de tomar parte en el conocimiento, deforma la realidad al aprehenderla y no aprehende el objeto conocido en sí mismo. Gracias a la razón, el ser humano es capaz de aprehender las características de la realidad sin depender de su situación subjetiva, características que por lo tanto son las mismas para todos los sujetos capaces de conocerlas racionalmente (Miró Quesada, 2012, pp. 489-490).

Mediante la razón se realizaría el reajuste en el proceso del conocimiento del mundo, y si bien este es subjetivo, es el propio sujeto quien –sin salirse de sí mismo– “corrige las deformaciones que él mismo había introducido en la percepción del objeto” (p. 490). Vemos pues que, para Miró Quesada, el mundo puede ser conocido, en tal sentido, es un realista gnoseológico; el instrumento para obtener conocimiento objetivo es la teoría científica, que con sus componentes lógico, matemático y empírico “debe poder explicar todos los hechos de la región estudiada y todas sus predicciones deben poder verificarse” (p. 490), siendo catalogada así, completa o verdadera; aunque:

*como los hechos estudiados por las teorías son por lo general infinitos, no son posibles ni una explicación ni una predicción totales. Por esta razón, las teorías efectivas, es decir aquellas que constituyen la suma de nuestros conocimientos científicos, tienen un cierto *grado de confirmación o probabilidad de verdad*. (p. 491).*

No pretende nuestro autor encontrar una “realidad última o metafísica”, más bien se separa del noumeno kantiano y reconoce que más allá de la “condición subjetiva de quien conoce”, el conocimiento tiene “poder persuasivo universal” (p. 498). En este camino de

conformación teórica hacia la objetividad que nunca termina de ser completa, la razón encontraría obstáculos que debe franquear de modo creativo, en un “dinamismo creador” que le haría encontrar nuevos métodos (p. 493), dinamismo que se manifestaría incluso en la lógica moderna que “lejos de mostrar que la razón es múltiple, que hay diversos tipos disyuntos de racionalidad, ha puesto en evidencia la unidad profunda de la racionalidad, unidad que admite sin embargo variantes en el interior de ciertas reglas de coincidencias fundamentales” (Miró Quesada, 2012, p. 492).

La razón, pensamos y nos permitimos la metáfora, se abriría paso con ciertas formas similares, con patrones que confluirían la diversidad en la unidad, como visualizadores musicales, como los fractales, que abrirían cada vez más, sin ser una razón hipostasiada, la posibilidad del ser humano.

Vuelve Miró Quesada (2012, p. 494) a la crítica de la razón económica, que debe tener el potencial de axiomatizar, poder explicativo y proyectivo, además de lograr la correspondencia de sus conclusiones con la realidad; el “esclarecimiento epistemológico” es clave para el análisis de teorías (como ejemplo coloca la teoría del equilibrio que no resiste al análisis y no responde a ninguno de los criterios anteriormente mencionados). En este esclarecimiento sugiere también Miró Quesada (2012, pp. 499-500), identificar los elementos o factores ideológicos que pueden filtrarse en los enunciados teóricos, tales como:

- *La limitación de dominio*, que reduce el conjunto de hechos y separa/excluye aquellos que no pertenecerían a la ciencia.
- *La axiomatización ad hoc*, que deduce consecuencias de proposiciones insuficientemente verificadas y que no coincide con los hechos.
- *La implicación vacía*, cuando de un conjunto de axiomas falsos, se deducen proposiciones verdaderas que dan la apariencia de verdad a los anteriores.

En el análisis teórico, encuentra como principal dificultad la *metábasis platónica*, según la cual el conocimiento y la deducción matemática pueden traslaparse al conocimiento ético y normativo. Platón “aplicaba el método matemático al conocimiento ético y normativo, efectuando así un rebasamiento (metábasis) metodológico de una región de evidencias

lógico-matemáticas hacia una región de evaluaciones y prescripciones, es decir, de fundamentos de la acción” (Miró Quesada, 2012, p. 504).

A la pregunta, ¿cuándo, entonces, será un sistema económico racional? Responde que, lo será en tanto sus fines también lo sean (de ahí que, aproximativamente, distinga entre la racionalidad instrumental que toma en cuenta el razonamiento de la eficiencia en el proceso de obtención de fines, más allá de la consideración de los medios y la intrínseca que considera los fines y sus medios), si el individuo “puede ser auténticamente feliz”, donde desarrolle “al máximo sus posibilidades humanas”; racionalidad que conduce al humanismo que coincide con el ideal de libertad, plenitud y justicia (Miró Quesada, 2012, p. 509).

Mientras que en la *racionalidad cognitiva* habría *condiciones suficientes* (que en el proceder matemático se hace necesario), en la acción no, pues esta apuntaría a producir hechos inexistentes (con eso, pensamos que se abre un abanico de posibilidades para aquella); y si bien “no existe una evidencia racional incontestable en el caso de las proposiciones prescriptivas”; sin embargo, tanto en la racionalidad teórica como práctica habrían condiciones necesarias (rasgo esencial para constituirse): la no arbitrariedad.

A modo de conclusión, afirma Miró Quesada que la teoría económica se revela como posibilidad de conocimiento objetivo e instrumento de acción liberadora.

1.6. Comentarios, cuestionamientos y refutaciones al concepto de razón en la obra de Miró Quesada

Como se ha mencionado, si bien la obra de Miró Quesada ha sido poco difundida, sale a la luz su transcendencia, constituyéndose una obra destacada en el ámbito del filosofar latinoamericano. De ahí que muchos de sus coetáneos y colegas hayan prestado atención a su creación intelectual; comentado, cuestionado y refutado sus planteamientos. A continuación, resaltamos algunas intervenciones del texto *Lógica, razón y humanismo*, (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992), que se hiciera en homenaje de nuestro autor.

1.6.1. “Semblanza de F. Miró Quesada”, por Luis Felipe Alarco

La semblanza de Miró Quesada que hiciera Alarco (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992), muestra a la razón (y sus *posibilidades de saber exacto*), como eje central de su

investigación, en la que “permanece fiel” a los principios de su juventud como “la posibilidad de llegar a la verdad, el anhelo de la evidencia racional, el tránsito de lo subjetivo a lo objetivo, la existencia de una unidad subyacente detrás de lo disperso” (p. 14).

MQ vivió la época de crisis de la ciencia, en la que —a diferencia del tiempo de Kant y de Husserl, donde se constituyó como un modelo de saber, riguroso y exacto— se mostró con sus límites conceptuales y metodológicos; y en este proceso, constituyente del propio desarrollo científico y filosófico, aparecen diversas lógicas, se acentúa la multiplicidad de los problemas, y se llega a notar que las antiguas categorías y escuelas tradicionales se tornan insuficientes para comprender los distintos fenómenos (Alarco, en Sobrevilla y García Belaunde, 1992, pp. 15-16).

MQ habla de una fragmentación del sistema de la razón, debido al crecimiento de los territorios de la realidad descubiertos. Las metodologías recientes encuentran campos inhollados y, a su vez, la razón se torna impotente para comprenderlos del todo, porque opera con categorías que han sido rebasadas. (p. 16).

Vemos que, a pesar de la mencionada fragmentación de la razón, en su dinámica se constituirían las posibilidades de sus aciertos, su función crítica permitiría que no quede estancada ni se reduzca a una formulación estática, sus límites harían que el proceso de sus búsquedas se continúe hacia la refutación y convergencia de principios desde los que se intenta, incluso, la comprensión de la realidad que nos rebasa (pp. 16-17).

Alarco (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992) destaca también “el espíritu crítico” y el anhelo de Miró Quesada de encontrar principios comunes en las distintas regiones del saber y el ser; en esta tarea, la filosofía, la ciencia y la razón conforman la directriz. A la vez, menciona que el filósofo MQ “distingue donde otros simplifican [...]”. Uno de los caminos rectores de MQ es encontrar la unidad de fondo, sin perder de vista las diferencias en un mundo que se torna más complejo” (p.16).

Miró Quesada sostiene que determinados principios lógicos de validez universal permanecen incólumes. El desenvolvimiento no conduce al relativismo, sino al proceso de formalización y de rigor, porque existen principios objetivos de vigencia suprahistórica. Tras la diversidad de los sistemas lógicos encuentra la unidad dinámica de la razón con su generalización, unificación, rigorización y formalización. Detrás de la diversidad existen coincidencias innumerables, convergencias, principios comunes tendencias análogas, porque se refieren a una misma realidad de trasfondo. (pp. 16-17).

Acota finalmente Alarco que, Miró Quesada “advierte la conexión entre el dinamismo de la razón y el devenir de la realidad. El saber es finito, y la realidad es inconmensurable. Intuye la relación entre los entes reales y el universo de lo transfinito” (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992, p. 18); donde la razón ya no es entendida en el sentido kantiano, que determina sus límites y evita el error, sino que por el contrario ampliaría el saber, y tendería “a la búsqueda de unidad de la razón teórica y práctica, del ser y del deber ser, teniendo en cuenta tanto la objetividad de la ciencia como las urgencias de la vida” (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992, p. 18).

1.6.2. “La filosofía de la lógica de Francisco Miró Quesada Cantuarias”, por Newton Da Costa

Da Costa nos dice (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992): “afirmé que el amor de Miró Quesada es la razón” (p. 71), para luego enfatizar en que es el tema de la “gran indagación” que lo impulsa. En esto, resume la “orientación nuclear” de nuestro autor: responder a la pregunta ¿Qué es la razón? Que –de acuerdo a lo analizado por Da Costa– consistiría en la regla orientadora, opuesta a lo arbitrario; esta “intuición” le habría llevado a explorar distintas disciplinas del conocimiento y, ya no solo por querer saber, sobre todo, por contribuir con la condición humana y contra “nuestros males”, que se habrían dado por no ser lo suficientemente racionales.

De otro lado, para Da Costa “no hay duda de que su teoría de la razón determina su visión de la lógica” (p.71), la que se constituiría e incluso se confundiría con ella en el plano simbólico y formal; por esto Da Costa halla la analogía entre la unidad de la razón (y su núcleo básico) –propugnada por Miró Quesada– y la de la lógica:

Miró Quesada quiere buscar la lógica del núcleo racional, la lógica de las lógicas, la verdadera lógica pura; las demás son sólo lógicas aplicadas. Con esta tesis se salva la unidad de la razón. Las lógicas rivales de la clásica no causan problemas respecto de su postura filosófica; al contrario, ellas manifiestan la riqueza (intrínseca) de la razón. (pp. 71-72).

Da Costa no entra en precisiones técnicas en su acercamiento al término “razón”, y si bien enfatiza en su ambigüedad menciona; sin embargo, las siguientes significaciones (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992):

1) facultad de concebir, juzgar y razonar. 2) capacidad para el ejercicio del raciocinio crítico. 3) conjunto de normas y principios que gobiernan el comportamiento racional. 4) sistema de reglas y principios de contenido evidente para la actividad teórica y su acción práctica. 5) normas que rigen la acción, considerada racional en condiciones de riesgo. (p. 72).

En esto, aclara que nuestro autor “no siempre emplea un vocabulario que refiera una acepción determinada”, y que usa todas las significaciones del término según la situación. Esto le lleva a enfatizar el carácter de no arbitrariedad del pensamiento y la acción racional presente en la obra de Miró Quesada, en la que identifica que “la intuición racional y la reflexión crítica destierran lo arbitrario, lo infundado” (pp. 72-73), y que la razón “se fundamenta sobre reglas y principios evidentes; o en principios que provienen de los mismos por medio de procesos lógicos” (p. 73). Afirma también que la lógica mostraría el carácter normativo de la razón, siendo que si se infringe la primera se deja de ser racional, lo que además constituiría el *papel regulador* de la razón respecto al pensamiento; mientras que, en el campo de la acción, la ética encarnaría la razón. Además, resalta el principio autotético de la razón, fundado en la intuición racional del primer imperativo kantiano, refiriendo criterios deónticos y no pragmáticos donde “la ética entera se deriva de este punto de partida, por medio de la lógica” (p. 73).

1.6.2.1. Respuesta de Miró Quesada a Newton da Costa

MQ no estaba de acuerdo con el planteamiento de una lógica nuclear, ni con que las distintas lógicas sean casos particulares/aplicados de esta (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992, p. 386):

Lo que he afirmado es que hay un nivel de análisis en el que es imposible no utilizar ciertos principios lógicos pues, de otra manera, no podríamos entendernos. Hay ciertos principios de inteligibilidad sin los cuales no podemos estructurar ningún sistema de lógica. (p. 386).

Donde habría *una especie de coherencia en el metalenguaje*.

También enfatiza (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992) en que no restringe el uso de la razón a su uso epistemológico (es decir teórico), y señala que su aplicación es clara en el campo práctico (la no arbitrariedad en el comportamiento ético) y, en el lógico matemático “nadie puede dudar de que la razón es el medio mediante el cual el ser humano crea o descubre la lógica y la matemática” (p. 388). “El hecho de que haya coincidencias formales

entre los diversos sistemas de lógica se debe a que la razón tiene una estructura básica que se manifiesta en sus diversos dinamismos” (p. 387), y “de manera general puede decirse que la razón funciona como un faro que va alumbrando los territorios que explora” (p. 389), cuya universalidad se manifestaría “en la relación de la lógica con los diversos sectores de la realidad o del mundo ideal” (p. 386), en la necesidad de la lógica para explorar determinado sector (p.e: la lógica clásica en la matemática clásica y la teoría de conjuntos). Vemos pues, que la relación entre la lógica y la ontología se indaga y se reaviva en nuestro autor, quien nos muestra ya en este texto, que el funcionamiento de la razón en el ámbito teórico está íntimamente vinculado a la lógica.

1.6.3. “La teoría de la razón”, por José Ferrater Mora

Para Ferrater “La filosofía tiene sentido y eficacia sólo en cuanto se halla en estrecha relación con otros modos de entender el mundo, y en la época actual en frecuente convivencia con las ciencias y con los problemas que se plantean en los niveles social y ético” (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992, p. 82). Dicho lo anterior, señala que los estudios que realizara Miró Quesada en diferentes ámbitos lo alejan de caer en una “filosofía pura”.

Se pregunta Ferrater en torno a la razón, su alcance y sus posibles limitaciones; y encuentra problemática la noción, la traducción en distintas lenguas, además de sus múltiples usos prácticos:

Doy por sentado que Miró Quesada no entiende la razón como una hipóstasis del concepto correspondiente. Con ello desbroza el camino que entonces se verá libre de buen número de significados espurios. No se admite, pues, nada, que quepa llamar “razón”, y menos aún “*la Razón*”, con artículo determinado y mayúscula [...]

Supongo a la vez que Miró Quesada tampoco entiende por ‘razón’ alguna característica supuestamente esencial del ser humano [...]o alguna “facultad”, al modo como se ha supuesto que dichos seres poseen ciertas “facultades” [...] Supongo que el sentido de ‘razón’ que Miró Quesada maneja primariamente es el “epistemológico””. (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992, p. 83).

Para Ferrater: “la razón en sentido epistemológico encarna en individuos biológicos de cierto nivel biomental y social. Por otro lado, el hecho de que el uso principal de ‘razón’ sea epistemológico no lo restringe a la esfera teórica” (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992, p. 84), afirma con esto el alcance práctico de la razón en la moral.

Se repregunta nuevamente en torno a la razón (¿cómo cabe entenderla?) y precisa que el error radicaría en la pregunta qué es la razón, por lo que apuesta por una noción compleja que *no es susceptible de definiciones completas ni tampoco de descripciones suficientes*. Enfatiza en el carácter autosuficiente de la razón señalado por Miró Quesada, frente a lo cual destaca el contexto del descubrimiento de los límites de los formalismos y concluye que “no parece que pueda darse con ninguna regla de examen (crítico) racional absolutamente segura” (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992, p. 85).

Para Ferrater (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992, pp. 86-87), preguntar estructuralmente por la razón implica preguntarse por su función y sus usos; a su vez, propone que el asunto se resuelve apelando al término “racionalidad”, del que destaca la función de “sentar cierto número de reglas” y sus aplicaciones específicas, cuyas operaciones consistirían en: conceptualizar y teorizar con miras a conocer las “realidades”, establecer reglas de conductas y normas morales, y examinar críticamente los supuestos de tal modo que se puedan establecer límites, los aportes de los constructos teóricos y las consecuencias de las normas prácticas.

Respecto a la fundamentación racional del conocimiento y de nuestro comportamiento, realizada por Miró Quesada, Ferrater enfatiza en los estudios del reconocimiento de “las limitaciones de todos los límites”, destacando la incompletitud de las reglas: “es menester admitir, pues, la provisionalidad de todo conocimiento, así como de toda regla de acción, lo que no debe conducir necesariamente a un completo escepticismo” (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992, p. 88), a lo que agrega que una característica de la razón es el examen crítico, siendo que sus principios no son ni absolutos ni invariables, a la vez que ni su alcance “completamente determinado” (p. 88), donde las afirmaciones tajantes de absolutos y relativos, harían caer en entrapamientos dicotómicos.

Para Ferrater, “Miró Quesada no sólo tiene una teoría de la razón: ofrece [...] la tesis de la razón como ideal” (p. 89), también realza el ideal del proyecto autotélico cuyos antecedentes comienzan en Grecia cuando los seres humanos comienzan a ver “progresar y mejorar su suerte”, capaces de escapar de lo inexorable y de dirigir su destino hacia un mundo

mejor; continuado por Bacon y Hegel (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992). Así, considera que:

no se trata sólo de la razón teórica, sino también de la práctica, “del conocimiento del mundo y de la racionalidad de la acción”. Todo lo cual, a juzgar por lo que Miró Quesada escribe, está de algún modo ligado a los procesos de unificación de teorías para la comprensión del mundo natural y a la universalización de las normas...(p. 90).

Finalmente, Ferrater (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992) destaca que algunos de los planteamientos de MQ, tomados “al pie de la letra”, pueden hacer caer en un “antropocentrismo extremo”, incluso parecería que el proyecto autotético podría absorber cualquier otro; no obstante, niega que ello fuera posible, tanto por la convicción racional como por el temperamento de nuestro autor (p. 91).

Cabe destacar que los estudios en torno a la ciencia lo acercaron a ser cada vez más atento al mundo. Es más, para los MQ padre Racso e hijo Paco “la ciencia no consiste en el deseo de dominar a la realidad y de someterla a su poder, sino en el deseo amoroso de contemplarla y de acercarse a ella con respeto y admiración” (Sobrevilla, 1989, p. 638).

1.6.3.1. Respuesta de Miró Quesada a Ferrater Mora

Miró Quesada (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992, p. 390), reafirma que no emplea la razón en “sentido hipostático”, ni desvinculada de la subjetividad humana; tampoco termina de aceptar su solo uso epistemológico, pues –aclara– no la restringe a la esfera teórica ni le da supremacía sobre la práctica. Para Miró Quesada:

la razón es aquello que emplean los seres humanos individuales cuando tienen que enfrentarse a un problema teórico o práctico sin recurrir a otros medios que a su propia capacidad. Es decir en el uso de la razón hay prescindencia de elementos míticos, de elementos religiosos, de tradiciones fuertemente aceptadas por la sociedad. No se trata de despreciar dichos factores sino de una actividad diferente de aquellas en que intervienen los factores mencionados.

Cuando el ser humano se queda con su sola capacidad descubre en sí mismo una serie de principios y reglas [...] que funcionan autónomamente. Estos principios y reglas se encuentran tanto en la esfera teórica como en la práctica, sólo que en forma muy diferente. Lo que los caracteriza es que *no son arbitrarios*. El sujeto los descubre en su conciencia pero rebasan su subjetividad y funcionan igualmente en las otras conciencias. (p. 390).

Afirma también Miró Quesada que, la función crítica de la razón induce a que esta encuentre nuevos principios y reglas, que incluso cuestione lo ya establecido; no obstante, esto no debe conducirnos al escepticismo, de ahí que la crítica y la validez de los principios,

sean tratadas desde los argumentos de los escépticos; en esto identifica que los principios que ellos intentan refutar se fundan en argumentaciones que utilizan una serie de principios y reglas de validez universal (cometen el “principio de presuposición viciosa”); en tal sentido nos dice que “la razón sí puede rectificarse a sí misma” pues supone la validez de ciertos principios para concluir la invalidez de otros (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992, p. 391).

De otro lado, el principio autotélico –bien comprendido– puede más bien conducirnos hacia la necesidad del todo y del equilibrio con la ecología, hacia la responsabilidad y solidaridad con el otro y lo otro, con la naturaleza que nos constituye, sin que esto implique renunciar a trazarnos el propio destino (Miró Quesada, en Sobrevilla y García Belaunde, 1992, pp. 392-393).

Acotamos que cuando Hinkelammert (1995, pp. 238-250) se pregunta de si acaso, ¿es el antropocentrismo occidental el culpable de la debacle ecológica actual? reflexiona que, en estos tiempos, lo que se ha venido a menos es el ser humano: el antropocentrismo ha sido desplazado por el mercadocentrismo al que denomina capitalocentrismo; de tal modo que nos interpela y nos impele a reflexionar que lo que le hacemos a la tierra nos lo hacemos a nosotros mismos, pues somos parte del gran tejido del cosmos. Vemos que el ser humano es lo que menos preocupación ocupa en estos tiempos, siendo que más de mil millones de seres humanos son reducidos a la condición de pauperización, e ineludiblemente extrapolamos que los modos de relacionalidad que establecemos entre los nuestros se ve reflejado en la manera como nos relacionamos con los no nosotros: los animales no humanos, el aire, el agua, el suelo, la tierra que nos constituye y nos alberga.

Repreguntamos ¿Es el antropocentrismo el culpable de la debacle ecológica actual? Otra vez pensamos que no venimos ocupando el centro, somos los periféricos y periferizados, como especie seguimos siendo vulnerados.

1.6.4. “La razón sin teoría” de Alberto Cordero

Contextualiza Cordero (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992, p. 111) su intervención en los años 70, cuando los intelectuales “parecían convencidos de que no puede hablarse con propiedad de la razón” y la lógica había sido transformada en “*un conjunto de teorías sin unidad ni necesidad*”, y hace referencia a la refutación realizada por Miró

Quesada quien encuentra *la devaluación del concepto de razón* fundada en el énfasis colocado en las diferencias de los sistemas lógicos, y en las que él mismo encuentra la unidad, puentes análogos y semejanzas a través de la investigación metateórica. Cordero señala que para Miró Quesada: “La historia [...] confirma la unidad, necesidad y universalidad de los principios de la razón” (p. 112), donde la “estructura del valor necesario y universal del conocimiento humano” colocaría en evidencia los principios de esta.

Y continúa diciéndonos, en cuanto al “avance histórico de la razón”:

comparto con Miró Quesada la tesis de que en la conexión entre los antiguos principios y los nuevos, “se encuentra una dinámica coherente que se va constituyendo, no al azar, sino de acuerdo con lineamientos íntimamente vinculados entre sí, que se orientan según vectores definidos” (p. 112).

Sistematiza Cordero (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992, p. 113) las tesis de MQ:

“T1: La razón es el fundamento de la objetividad del conocimiento científico.

T2: Existe una unidad de facto, tanto en las lógicas contemporáneas, como en la historia de la lógica desde la Antigüedad hasta nuestros días” (p. 113).

Identifica a su vez, la “*extensión logicista-esencialista*” a las tesis anteriores:

“T3: La “razón lógica” (esto es, la razón revelada por la disciplina conocida como la lógica) es el órgano fundamental de la razón científica.

T4: Los principios de la lógica son de carácter necesario y universal.

T5: Existe un núcleo invariante “esencial” de principios lógicos y necesarios” (p. 113).

La discrepancia de Cordero (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992, pp. 115-119) se sitúa en: a) la pertinencia de la “razón lógica” para comprender la ciencia contemporánea, pues le encuentra cierta pobreza; además, considera que la visión logicista termina en el escepticismo o el relativismo, y en un reduccionismo que hace de los resultados de la ciencia meras “jerigonzas sin sentido”; b) la *expansión histórica de la razón*; preguntándose si se trataría de un proceso interno o de una operación de una realidad transhistórica, identifica en la propuesta miroquesadiana una filosofía de la ciencia que tiende al “realismo metafísico” que, en cierta medida, asocia a la “visión transc científica” de la necesidad y de la filosofía, cuestionando de esto último: que hayan principios necesarios y que la filosofía sea tomada

como “empresa cognoscitiva independiente y superior” (p. 117), fundamentadora del conocimiento objetivo de acuerdo a parámetros absolutos; a lo que añade que c) el problema de fondo estaría en suponer que se requiera (a modo de necesidad conceptual) de una teoría de la razón para fundar el conocimiento científico.

De las posibilidades de T1, T2, T3: encuentra Cordero (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992, p. 117) que la unidad histórica de la razón dependería de un núcleo de principios, y que su avance histórico revelaría “asintóticamente”, con la ayuda de los conocimientos, tal núcleo de principios de “valor suprahistórico”, preguntándose cómo puede tener sentido lo anterior. De nuestra parte, identificamos que habría una dinámica circular, desde la cual los principios se cambiarían a sí mismos en un camino interminable, donde solo se sostengan los de valor suprahistórico.

De otro lado, según Cordero los “realismos externos a las prácticas cognoscitivas [...] se encuentran en bancarrota” (p. 119); por esto, propugna que necesitamos abandonar los absolutos, dar énfasis a las experiencias vitales amplias y plantear así la “razón dinámica” en la que con más conocimiento, y mayor conciencia, vayamos descubriendo nuevos principios y métodos; además, sugiere una razón científica más compleja y dinámica que la razón lógica, pues considera que el análisis lógico distorsiona la ciencia; mientras que la razón histórica, revela que en nombre de la objetividad se han legitimado inercias (p. 125).

1.6.4.1. Respuesta de Miró Quesada a Cordero

Aclara Miró Quesada (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992): “nunca hablo de razón lógica. Para mí no hay ni razón lógica ni razón científica. Sólo existe una razón que se manifiesta de diversas maneras. Una de ellas es la lógica” (p. 396). Acepta el carácter necesario y universal de los principios de la lógica; sin embargo, ello no lo lleva a afirmar la unidad de facto en la historia de esta.

Rechaza la acusación de metafísico y esencialista y, enmarca a Cordero como escéptico historicista, que divide la ciencia de la lógica y la filosofía (p. 399). En tal sentido, reconoce que aún queda la tarea de conciliar la historicidad con la objetividad del conocimiento; a la vez afirma que la ciencia es mucho más que lógica y que una ciencia sin

razón es ciega, al mismo tiempo: la razón sin contenido empírico es vacía (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992, p. 397).

Reafirma que la formación lógica le permitió escribir “El hombre sin teoría”, y en su postura crítica, encuentra el peligro de la lógica trasladada a las cuestiones políticas, ya que a través de las premisas que todos parecen aceptar, se pueden derivar “conclusiones imprevisibles”, aduciendo que el riesgo radicaría en “su universalidad y en la inmensa riqueza deductiva” (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992, p. 400). Finalmente, creemos que la claridad conceptual, la identificación de los principios argumentativos, su formación lógica, entre otros aspectos característicos de nuestro autor, habrían permitido que pudiera ver los entrapamientos, las paradojas y las incompletitudes que toda teoría despliega.

1.7. Reflexiones aproximativas acerca de la razón en Miró Quesada

Después de haber mostrado panorámicamente los trabajos del autor, algunos comentarios y cuestionamientos en torno a la razón ¿qué consideraciones podemos tener en cuanto a esta noción? En una línea diacrónica, pensamos encontrar un núcleo de la razón que se constituye en su obra, desde los aportes de la ciencia, la lógica y la matemática, hasta su proyección hacia la ética y el humanismo.

Proponemos que Miró Quesada es un autor que intenta responder al problema de la razón y lo hace mediante la indagación del conocimiento –y sus saltos disruptivos– para explicar la realidad. A través de la revisión de los planteamientos de las teorías de la física, puestos a prueba y cuestionados de modo crítico por el filósofo, surgiría el puente teórico-metodológico entre la ciencia y la filosofía.

Surgen las preguntas, ¿se relacionan las hipótesis de las teorías científicas, que desde la razón intentamos, con la explicación de la realidad?, ¿cómo encontrar coincidencias?, ¿confluyen teorizaciones con explicaciones?, ¿cuál es la posición ontológica de Miró Quesada respecto a la realidad?

Miró discute la realidad como totalidad de hechos y sostiene que ésta trasciende al pensamiento teórico, pero tampoco él refiere el circuito completo. Por el hecho de que la realidad trasciende los hechos observables, la experiencia y la empiría, el pensamiento teórico aborda la realidad por medio de teorías. (Hinkelammert, 1984, p. 275).

Hinkelammert, cuestiona la posición de Miró Quesada sobre el carácter inconcluso/inacabado de toda teoría científica (vista como un “conjunto de hipótesis” sobre la realidad que le rebasa), y el sentido hipotético que le otorga; a la vez identifica la situación paradójica de este, pues terminaría negando incluso la *premisa* del rebasamiento de la realidad, que podría tomarse a su vez como hipotética.

Preciso y me permito objetar que, en un análisis que no se reduzca a la cuestión formal, encontrar la aproximación teórico-hipotética de la ciencia hacia la realidad, es una forma coherente y coincidente con el supuesto ontológico científico de Miró Quesada del desbordamiento de la realidad. Mientras que para Hinkelammert, la proposición que afirma: “la trascendencia de la realidad sobre la teoría no es una afirmación teórica” (p. 276), conduce a una salida sofista (pues no asume el carácter provisional hipotético que sí se asume para el pensamiento teórico); para Miró Quesada, aquella sería una afirmación ontológica que no se sometería a falsación, que no se resolvería, no se cerraría desde el análisis del lenguaje ni desde la metodología que se limite a reducir y fragmentarizar la realidad como –supongo que lo sugiere Hinkelammert entre líneas– lo habría hecho Popper, con su metodología del falsacionismo. Continúa y afirma que MQ renuncia al “camino simplista y dogmático y entra a reflexionar acerca de los fundamentos de la metodología, pero el resultado es que llega a un callejón sin salida” (Hinkelammert, 1984, p. 277); frente a lo cual el mismo Hinkelammert propone distinguir entre “hechos fundantes (o meta-hechos)” y “hechos cuya afirmación es falsable”, todo esto con miras a cuestionar que el sujeto no puede reducirse al sujeto cognoscente, el que no podría conocer si no fuera sujeto actuante, enfrentado a la realidad como sujeto práctico que, a su vez es sujeto vivo, que sufre, tiene necesidades y busca vivir.

Al respecto, pienso que habría en Miró Quesada un punto de partida gnoseológico, donde el conocimiento y la teorización median hacia la aproximación de la trascendencia de la totalidad de hechos; podría preguntarse, ¿qué entiende por totalidad de hechos?, la pista hacia cierta respuesta puede dárnosla el carácter ontológico o la posición ontológica que presupone nuestro autor hacia la realidad plasmada en sus investigaciones filosóficas.

Así por ejemplo, en “Crítica de la razón impura”, reafirma con modestia la potencialidad de la ciencia y sus teorías, como búsquedas y aproximaciones a la realidad; y

nos sugiere que ni siquiera en las ciencias formales como la matemática y la lógica podría, en estos tiempos, hablarse de la razón pura, salvo en cierto sentido (Miró Quesada, 1988):

El a priori en una teoría no es un concepto impuesto necesariamente por nuestra razón, al que debe someterse toda experiencia; es, por el contrario, una elaboración de nuestra razón para que nuestra experiencia pueda comprenderse (explicarse). La historia muestra que ninguna teoría ha sido capaz de ofrecer una comprensión total de nuestras experiencias. (p. 13).

Pensamos que la posición de nuestro autor consiste en: un realismo ontológico que, de acuerdo a Bunge (2006) se caracterizaría por la tesis de que “el mundo exterior existe independientemente del sujeto cognoscente” (aunque la realidad se constituya de sus interrelaciones que no podemos abarcar) y; en un realismo gnoseológico según el cual: “(a) Es posible conocer el mundo” y “(b) Todo conocimiento de hechos es incompleto y falible y mucho de él es indirecto” (p. 58). Aunque hay que señalar que la realidad resulta rebasante y que el problema de la posibilidad de conocerla está abierto para nuestro autor. Tal es el caso del descubrimiento de las galaxias como “apertura al ser de la naturaleza” (Miró Quesada, 2012a, p. 224).

Cabe decir que Miró Quesada se adhiere a su vez, según lo vemos, a un realismo metodológico que –aproximándose a la definición de Bunge (2006, p. 58)– considera a la ciencia y su método como uno, si no el mejor, de los caminos para conocer el mundo.

Creo que esto calza con su propuesta, pues establece puentes entre distintos ámbitos del filosofar y su pretensión de encontrar la unidad entre la teoría y la práctica. De acuerdo a Baggini (2017): “el éxito de la ciencia no debería llevarnos a creer que proporciona el modelo para todo razonamiento, sino más bien que el ámbito de la ciencia es especialmente propicio para el uso de la razón” (p. 68), lo que no significa asumir una “imagen poco realista de la ciencia” ni centrarse únicamente en los aspectos formales o empíricos, sino más bien considerar los elementos que quedan fuera de estos, la “noción más amplia de lo que significa ser racional” y explorar en el terreno del juicio.

Para el caso de nuestro autor MQ, la apuesta por la ciencia no deviene en la aceptación acrítica, cuadriculada e incuestionada de esta, tampoco en la reducción de la razón al ámbito científico; por el contrario, admitiría su funcionamiento, en diferentes ámbitos, desde la creatividad, y el despliegue de su dimensión no solo algorítmica, sino también poética.

Reflexionamos y vemos que elaboramos teorías para siquiera aproximarnos a la comprensión/explicación de nuestras experiencias y no de la totalidad de estas, de hecho “el realismo científico no afirma que nuestro conocimiento del mundo externo sea preciso” (Bunge, 2006, p. 59). Para experimentar la totalidad habría que ser seres ontológicamente completos y no necesitados; ni siquiera un ser como Funes, el memorioso, podía experimentar el todo.

En cuanto al uso de los a priori, nos señalaría derroteros de aproximación, que vendrían a ser, sugiero, algunos de los caminos de nuestra razón. La poderosísima capacidad explicativa que hacía presuponer la infalibilidad de las teorías (como el citado caso de la física clásica), se verá rebasada tras el surgimiento de hechos que no entraban en su marco explicativo; esto trajo consigo la inevitable elaboración de nuevas teorías, sin reglas y sin determinaciones inductivas; en esta misma línea, tampoco los nuevos conocimientos tendrían como constituyente el carácter de necesidad, sino que se conformarían en función de la experiencia, es más, los nuevos conceptos podrían ser cambiados a fin de potenciar su función explicativa; de esta manera la razón tampoco presentaría actos puros en las ciencias empíricas (Miró Quesada, 1988, pp. 13-14).

Es Miró Quesada un pensador crítico, que no cae en el dogma de pretender conocer de modo absoluto, esto le permite observar las fallas que puede presentar la razón y mirar aquello como posibilidad y no como dificultad. Cabe indicar que, la nueva forma de pensar la relación entre la ciencia empírica y la experiencia, trae consigo posturas escépticas que se sirven de la razón para destruirla; como contraparte, el énfasis puesto por nuestro filósofo en la “naturaleza constructiva” de la razón, busca que los conocimientos sean fundados o justificados, asume la actitud crítica como parte de esta y lucha contra las argumentaciones de los escépticos. En esta misma tarea, afirma que “el análisis de los argumentos escépticos puede conducirnos hacia un rico panorama en el que se descubren interesantes y novedosos dinamismos y estructuras racionales” (Miró Quesada, 1988, p. 17), abriendo un “extraordinario horizonte de exploración”, en el que encuentra que los tropos de Agrippa (citados con anterioridad en esta tesis), y el planteamiento de Wittgenstein reafirman a la razón, ya que las premisas de sus propuestas presuponen algunos de los principios que pretenden negar. Concluyendo que “nuestra razón es dinámica es decir que para fundamentar

nuestros conocimientos, salvo en los casos más elementales, no le bastan reglas fijas” (Miró Quesada, 1988, p. 28), le caracterizaría el “dinamismo creador”, dado que no solo usaría los principios ya establecidos, sino que descubriría y aplicaría otros nuevos.

Cabe señalar también que, en su artículo “Análisis” Miró Quesada (1992a, pp. 179-181), nos plantea de modo panorámico, la acción de la investigación como la del “lupear” el mundo de lo físico, donde lo que hacemos no es sino aproximarnos cada vez más a distintos ámbitos de la realidad, que nos acerca cada vez más a las estructuras del objeto; como la geometría fractal que descubre en cada constituyente, “a modo de sínolo”, el modelo o patrón de la totalidad presente en las particularidades que la conforman, y cuyo límite de observación estaría en la tecnología con que se cuenta.

Para MQ (1992a, p. 182) los resultados muestran lo vano de la “pugna entre el idealismo y el realismo”, por lo cual aduce que “la cosa real carece de sentido” sin la intervención del sujeto y “las formas del objeto [...] rebasan el cauce de todo idealismo” sin depender de ninguna ley de la conciencia. Así, señala que la polémica se halla superada, y rescata y afirma el perspectivismo filosófico de Ortega y Gasset: “la “realidad” es el conjunto infinito de las perspectivas en que las cosas aparecen [...] es, simple y llanamente, la totalidad de dichas apariencias” (p. 183).

¿Cómo se condice lo anterior con lo dicho acerca del realismo de nuestro autor? Hay que decir, que el realismo citado rompe con la forma ingenua, con la que por mucho tiempo se le asociaba; por otra parte, su posición de realismo (ontológico, gnoseológico y metodológico) no excluye que acepte, de cierta manera, el perspectivismo orteguiano en la conformación de la realidad, como acto gnoseológico abierto, que no se agota en nuestras limitadas perspectivas o miradas aproximativas, y donde el sentido de “realidad” toma connotaciones que se podrían asociar con el rebasamiento o el infinito.

Enfatizo en que interpreto el realismo, desde la posición bungiana, cuyo matiz crítico, noto, coincide con la posición miroquesadiana del racionalismo principista. Rescato en tal sentido:

En particular, el realismo es una de las *betes noires* [bestias negras¹²] del posmodernismo, la aplanadora de todo lo bueno que hay en la modernidad, especialmente de la confianza en la razón y la búsqueda de lo verdadero, lo bueno y lo correcto. (Bunge, 2006, p. 343).

De otro lado, mientras, el análisis conceptual tendría sus claroscuros, MQ (1992a) destaca la importancia de la clasificación y la deducción en diferentes ámbitos del pensamiento filosófico y científico; el análisis dialéctico, también tendría aspectos por aclarar. Respecto a la proliferación de las lógicas internas y locales, enfatiza en la preeminencia de la ontología en la determinación de los tipos de lógicas y, afirma que a pesar de esto “la razón humana sigue siendo capaz de fundamentar el conocimiento” (p. 197) y si bien, no puede alcanzar un análisis definitivo, por ello mismo, la lógica sigue siendo “una tarea filosófica” cuyo horizonte no se circunscribe al clásico o al paradigma antifásico-metáxico (Miró Quesada, 1992a, pp. 202-203).

¿Confirma la ciencia actual los elementos de la posición epistemológica de Miró Quesada y la presuposición en torno a la dinámica de la razón? Aproximativamente podríamos contestar que sí, la apuesta por la ciencia continúa siendo uno de los grandes y potentes proyectos de los seres humanos, la pretensión de explicar el mundo, la realidad, sigue siendo la constante de los científicos, los filósofos y de cualquier otro ser humano, cuya condición tiende a la curiosidad, que puede tornarse epistemológica.

El análisis de los principios fundantes de la ciencia física nos mostraría puntos de partida diversos, el propio Prigogine por ejemplo, cuestiona y des-fonda la fundamentación gnoseológica desarrollada durante siglos por los investigadores de la ciencia. Al respecto, pienso que la pregunta por “la caza de la realidad” bungiana, estaría presente en los presupuestos y/o compromisos ontológicos asumidos en la práctica de la investigación, ¿están, acaso, la ciencia y sus teorías separadas de la realidad?, ¿cómo se nos muestra tal? Si es el caso que ya las leyes no nos sirven para intentar explicarla, ¿cómo se procede metodológicamente, desde la ciencia cuya epistemología pregona la teoría del caos y niega principios como el de explicación y simetría?, ¿cómo pretender que los cálculos empleados para descifrar el comportamiento de las micropartículas a nivel de la entropía, no se basen en la matemática, cuya raíz es clásica?, ¿cómo desconocer que, incluso en los modelos teóricos

¹² Traducción de Bunge, 2006, p. 343.

inconclusos o abiertos, late la pretensión de hacer menos incomprensible nuestro mundo, el universo al que pertenecemos? En relación a esto, deseo regresar a la exposición que hiciera Castro-Gómez (2015) de la posición ontológica de Žižek, que muestra que el sujeto no puede evadirse de la propia realidad de la que forma parte, y que su visión sobre esta será siempre agrietada e incompleta; habría un “estatuto ontológicamente incompleto de la realidad misma” (p. 62), y del propio sujeto que constituye parte de esta, a la que la distorsión le sería consubstancial. Para Freire (2015) “la inconclusión [...] forma parte de la naturaleza del fenómeno vital” (p. 54), en este presupuesto reconoce al “sujeto inacabado”, volcado hacia el mundo; y es en esta misma línea que afirma que “no podemos asumirnos como sujetos de la búsqueda, de la decisión, de la ruptura, de la opción, como sujetos históricos, transformadores, a no ser que nos asumamos como sujetos éticos” (p. 19). En Miró Quesada, pensamos, la distorsión pretende ser remediada por el constante ejercicio de la razón, que no cierra su proceso de búsqueda, siempre abierto y, dinámico. La presuposición miroquesadiana que hemos arriesgado en torno a la razón puede traslaparse a la antropología implícita detrás de esta: las teorías siempre serán inconclusas, incompletas, como lo son quienes las configuran.

Volviendo al tema de las pretensiones de explicaciones, para Prigogine (1990), representa un “hecho consumado”: “el reconocimiento del carácter ilegítimo del ideal de inteligibilidad que hasta el presente había guiado a la física moderna, incluidas la mecánica cuántica y la relatividad” (p. 11); puestas en cuestión a partir de los *descubrimientos experimentales de las partículas elementales*, de las *estructuras de no-equilibrio*, de la *evolución del universo*. Nos preguntamos ¿Por qué el rechazo a la inteligibilidad o a la pretensión de esta? Incluso si partimos de la idea de que es la propia entropía la que manifiesta su comportamiento, vale decir que hay un científico, no un ojo de Dios, que toma u organiza los datos, interpretándolos según se le muestren “la naturaleza, la entropía, los procesos disipativos” ¿Habría en Prigogine un realismo fenoménico que cae en la pretensión explicativa incluso proponiéndose negarla? ¿Cómo se daría el proceso de conocimiento, de acuerdo a él?

Según Prigogine (1990), los modelos teóricos clásicos de la física habrían intentado descubrir el ideal de la inteligibilidad: “...descubrir, más allá de los fenómenos, la

transparencia de un mundo racional”; sin embargo, “...la transformación de la física rompe la noción de "ciencia modelo"” (p. 72) que estaba ligada al descubrimiento de leyes invariantes. Con convicción afirma que la “ciencia de los procesos disipativos productores de entropía que, tras Boltzmann, se interpretó como relativa únicamente al carácter aproximado de nuestras observaciones y cálculos [...], se ha convertido hoy día en ciencia del devenir” no como modelo general de este, “sino en el sentido que ella descubre a partir de sus propios objetos las condiciones sin las que ninguna evidencia, ya sea biológica o social, puede definir el devenir: la irreversibilidad, las probabilidades, la coherencia” (p. 14); en esto, el devenir –frente al “sueño de Einstein” de unificar la física, mediante “el descubrimiento de un principio único que diera su inteligibilidad a la realidad física”– fue condenado “a no ser, para la física, más que un obstáculo, una ilusión a superar” (p. 18).

Bajo la asunción teórica de que la “inestabilidad inicial [...] hace del Universo el producto de una ruptura de simetría entre el espacio-tiempo, por una parte, y la materia, en la otra”, cuyo nacimiento se halla “bajo el signo de la irreversibilidad más radical, la del desgarramiento del tejido liso del espacio-tiempo generando a la vez la materia y la entropía”, se plantea la irrupción del devenir que rompe con la “más grandiosa expresión” del sueño einsteiniano, con “la simetría de las relaciones instituidas por la relatividad general entre la materia y el espacio-tiempo” (1990, p. 18).

Paradójicamente, el reconocimiento de la persistente convicción de que la ciencia “abre un camino a la inteligibilidad del mundo”, que la racionalidad occidental se habría desarrollado no solo como *juego intelectual* o *fuentes de prácticas útiles*, sino como *una búsqueda apasionada de la verdad*; junto a su significación y sus complejas relaciones con la filosofía, permitiría situarnos en este aparente proceso disruptivo (Prigogine, 1990, p. 43), donde la “irreversibilidad y probabilidades no son pues relativas a los límites de nuestro conocimiento sino que reflejan la existencia, para un sistema dinámico caótico, de un horizonte temporal que limita la pertinencia de cualquier información presente en relación al futuro” (p. 202). Dicho lo anterior ¿Qué podemos decir de nuestro futuro?

Menciona Prigogine (1990, p. 188) que, con el nacimiento de la física moderna se desplaza la centralidad de la tierra (sancionándose la concepción aristotélica acerca del

cosmos que relacionaba *conocimiento intelectual, orden político e ideal ético*); y se pone en cuestionamiento los modelos teóricos (los paradigmas científicos), lo que hará que se desestabilice el saber, y surja, consecuentemente, la preocupación acerca de las bases para sentar la justicia.

En el panorama donde todo está removido, las crisis de cambios de los fundamentos de la ciencia ¿implican una renuncia explícita a la tarea de explicación y previsión de esta? Para Prigogine (1990, p. 211), el sujeto no se halla disociado del mundo, pertenece a este, las ciencias tampoco están escindidas de las prácticas humanas; realizar la aventura de estas, permitiría posibilitar el horizonte abierto desde el cual construir nuestro futuro, en el que se renuncia a la verdad estática; mas no –creemos– a seguir buscando.

Entonces, ¿puede o no hallarse principios comunes como el de la simetría en las explicaciones de la ciencia? Por una parte, muchas teorías concuerdan cada vez más con la explicación de los hechos. Por otro lado, la pregunta por el conocimiento podría verse “superada” desde una contracorriente científica de corte irracionalista; sin embargo, los estudios acerca de sus bases, hoy se nutren con el aporte de distintas disciplinas, de las que los filósofos –hay que decirlo– se hallan escindidos, en muchos casos, pensando solo desde las especulaciones.

La cuestión queda inconclusa cuando los descubrimientos rebasan los marcos establecidos desde el conocimiento, así por ejemplo, se vienen encontrando pruebas de que en el conocimiento ancestral la cultura amazónica Mundurukú existen: “intuiciones geométricas que son independientes de un aprendizaje previo, de una experiencia anterior con mapas o símbolos gráficos, e incluso de un lenguaje de términos geométricos” (Binimelis, 2012, p. 22); lo que significaría “toda una revolución” que retorna la discusión entre el lenguaje y el objeto y, en esta misma línea argumentativa, relieves la importancia del aporte de Noam Chomsky del planteo de una gramática universal (Binimelis, 2012, p. 23).

Otro caso interesante se muestra en cuanto a que, si bien “las figuras estudiadas por Euclides presenta muchas limitaciones a la hora de explicar el Universo. [Y] la geometría de la naturaleza está muy lejos de tener las figuras perfectas de Euclides” (Binimelis, 2012, p. 42); sin embargo, desde los análisis de la geometría fractal de Mandelbrot, que Miró Quesada

también estudió, se pueden establecer principios que nos muestran las similitudes (autosimilitudes), continuidades, simetrías y regularidades en el universo de lo micro y lo macrocósmico (Binimelis, 2012), donde:

un fractal viene a ser el producto final que surge a partir de la iteración (es decir, repetición) infinita de un proceso geométrico bien definido. Este proceso geométrico elemental, generalmente de naturaleza muy simple, determina la estructura final que, debido a la repetición infinita, da lugar a estructuras de una complicación en apariencia extraordinaria. (pp. 47-48).

Para Binimelis (2012), esta geometría “ofrece analogías y modelos que tal vez nos permitan descubrir en el futuro, por fin, una especie de ley universal del cosmos” que en caso de que exista, deberá incorporar al caos. Geometría fractal y caos “interconectadas en las matemáticas”, confluirían la una para estudiar “patrones autosimilares y paradójicos”, y la otra para describir el “comportamiento de los procesos impredecibles, los cuales analiza en busca de regularidades” (p. 128).

Cabe precisar que –más allá de nuestras estructuras neuronales compartidas– nuestras posibilidades materio-mentales¹³ y de interacción/inmersión con la realidad nos abren puertas de inteligibilidad en el desarrollo del conocimiento, puertas de la razón, que en la odisea del pensar, permitirían descubrir/inventar/construir/reconstruir principios racionales; y si bien, como en el caso de las ciencias empíricas, marca puntos aproximativos en las hipótesis, de muchas maneras, permite comprender el mundo al que pertenecemos. La búsqueda de la razón, que apunta a la configuración de principios en el inmenso universo que pretendemos conocer, no se ha agotado, por el contrario, aunque parezca que se are en el mar, sigue moviéndose, manifestándose, gestándose.

La razón abre el marco de posibilidades conceptuales, sobre todo prácticas; y con estas –creemos– abre mundos y nuevas formas de relacionalidad. La razón, como principio rector, constituye un intento que habría que considerar, sin que se reduzca a la lógica y sus dinamismos. Comienza nuestro autor su caminar por la ética.

¹³ Al respecto quedan pendientes las investigaciones en torno al “materialismo emergentista” (Bunge, 2006).

CAPÍTULO II

LA ÉTICA Y SU FUNDAMENTACIÓN EN LA OBRA DE MIRÓ QUESADA

No hay ninguna razón para que el ser humano se comporte de manera racional. Pero se puede escoger esta conducta
(Miró Quesada, 1999, p. 334).

La teoría de la razón de Miró Quesada está relacionada con la pretensión de fundamentar racionalmente la ética. La razón –cuyos principios elementales son, de acuerdo a nuestro filósofo, el de no arbitrariedad, seguimiento, creatividad y unidad– se vincula, desde su funcionamiento, tanto con la teoría como con la práctica; constituyéndose en el aspecto medular y eje articulador de una proyectiva ética.

Dicho lo anterior, en este capítulo abordamos el desarrollo de la ética, y su correspondiente intento/ensayo de fundamentación racional. Encontramos en esto, una preocupación primera que liga sus investigaciones en torno a la razón con la ética, pasa por la crítica a la supuesta “neutralidad” de la ciencia, hasta hallar desde esta y de modo analógico –a partir de los principios explicativos de la física– la posibilidad de tal fundamentación.

Precisamos decir que el proceder de nuestro filósofo no responde a un modelo teórico positivista, ni al afán explicativo que pretenda reducir la complejidad de la ética y su posible descripción al discurso científico. Por el contrario, lo que intenta, de alguna manera, es –arriesgo a decir– volver a hacer confluir la conciliación entre teoría y práctica, recordar que en un sentido profundo y crítico no hay una línea tajante que separe la filosofía de la ciencia (al menos de una ciencia seria, que considere la construcción de la investigación con un sentido problematizador, creativo, explicativo y sobre todo abierto a la crítica, característica elemental de la razón). En tal sentido, hacer filosofía (ética) y ciencia constituye un intento auténtico de re-traer/de-volver al mundo a los filósofos y de responsabilizar/hacer responder sobre aquel a los científicos.

2.1. La ética en la obra de Miró Quesada

La pregunta por la ética que deviene en una antropológica, se encuentra presente a lo largo de su trayectoria filosófica, así: la vemos cristalizada en el “Esbozo de mi posición filosófica” de 1953 (Miró Quesada, 2007, p. 94), con su apuesta por la solidaridad humana y el énfasis colocado en el problema del ser humano como el asunto más importante del filosofar.

Por otro lado, en “La filosofía como actividad racional” de 1986, afirma haber investigado de acuerdo al programa filosófico que se propuso, bajo el supuesto de que abordar el problema de la ética (cómo debe ser el mundo), implicaba la investigación teórica (Miró Quesada, 2007, p. 102). De esta manera, su punto de partida es el análisis del conocimiento racional, la apuesta por la racionalidad. Su investigación es teórica y luego ética; sin embargo –tras convertirse en ideólogo de Acción Popular– se dio cuenta de que el problema de la fundamentación de la ética “dependía de la posibilidad de poder determinar si existían o no evidencias a priori que tuvieran el mismo carácter de necesidad y universalidad que los principios lógicos y matemáticos” (Miró Quesada, 2007, p. 102); aunque afirmara que *este tipo de evidencia ética no existe*, le pareció que:

si se acepta la idea de que el comportamiento racional es el comportamiento no arbitrario [...] se puede derivar, en forma intuitiva, la mayor parte de los principios éticos tradicionales a la vez que se llega a la conclusión de que la justicia social y la plenitud humana sólo se pueden lograr en una sociedad que sea la suficientemente igualitaria como para que en ella sean imposibles la explotación económica y la opresión política. (pp. 102-103).

La acción no arbitraria delimitaría, daría la pauta de la acción ética, desde la cual –nos sugiere el autor– se puede derivar de *forma intuitiva* gran parte de los principios éticos, ¿la intuición que menciona presenta visos platónicos? En esta misma línea argumentativa propugna Miró Quesada (2007) que “la razón humana se nos revela, así, como el factor principal de humanización”, por medio del saber que posibilitaría el conocimiento del mundo, y permitiría *utilizar la naturaleza y las propias leyes sociales* en favor del hombre; *a través de la praxis*, pues en el esfuerzo de *forjar una sociedad de la que el comportamiento arbitrario (...irracionalmente opresivo) haya desaparecido*, se gestarían las condiciones/posibilidades para el *pleno desarrollo de las potencialidades humanas*; si bien enfatiza en que la dificultad de alcanzar aquellas metas es grande, afirma que le dan *sentido*

a la historia del hombre moderno, y aunque quizá sean inalcanzables, es posible –para nuestro autor– *acercarse a ellas cada vez más, así como la serie se acerca a su límite*, “rescatando la racionalidad de la filosofía, se rescata el sentido de la historia como lucha indoblegable por humanizar al mundo” (p. 103).

Lo anterior me lleva a preguntar si, ¿acaso los seres humanos seguimos la eterna y constante búsqueda de Sísifo por alcanzar cada vez más la cima de la humanización, aunque con tropiezos y bajo la condena de los dioses?, ¿hoy podríamos hablar de un humanismo distinto en el mundo, que nos sitúe en el planeta que nos acoge como morada?, ¿uno que no caiga en el especismo y que nos lleve a la armonía con los otros seres del mundo?

Por otra parte, en la descripción que hiciera de su “Autobiografía intelectual” de 1991, sostiene que en la etapa de madurez comienza a comprender cómo se podría fundamentar racionalmente la ética, el derecho y la política, que nunca dejó de interesarse por el problema del hombre (preocupación auténticamente antropológica, que devino en el interés por la ética y el humanismo), y que el intento de profundización teórica jamás lo alejó de las preocupaciones sobre el sentido de la vida, más bien le acercó a su comprensión (Miró Quesada, 2007, p.11).

Finalmente, en su “Autobiografía filosófica” de 1994 o 1995, Miró Quesada (2007), señala el camino que habría de recorrer toda su vida: intentar fundamentar racionalmente la ética, preocupación anterior a la elaboración de *Apuntes para una teoría de la razón*, cuya tarea implicaba saber qué es la razón y cómo funciona (p. 116). Así, también establece, desde la epistemología de la física, que: “para que una norma ética sea justa debe cumplirse una condición necesaria: *la no arbitrariedad*; y debe, además, cumplir una condición suficiente: la simetría” (p. 120), en esto propugna la evidencia del primer principio para casos simples como la generalización, además de su aplicación en contextos complicados, y en otros ámbitos del filosofar como la filosofía del derecho, la filosofía política, el humanismo y la propia filosofía de la liberación. Con esto, cree nuestro autor haber logrado el paso decisivo de “unir la razón teórica con la razón práctica, en su sólo sistema, de acuerdo al ideal kantiano” (p. 121).

Dada la panorámica anterior, en lo que viene, explicaremos la justificación de la ética, sus relaciones con la ciencia y la técnica, además de su fundamentación, expuestas en *Ser humano, naturaleza, historia* (2003), texto clave para el análisis de la fundamentación de la ética de nuestro autor.

Podemos interpretar que Miró Quesada adopta una posición crítica para cuestionar la presunta neutralidad de la ciencia y, de la mano con las críticas elaboradas por la escuela de Frankfurt y *L'ape e l'architteto*, intenta rescatar el proyecto autotélico y la necesidad de su vinculación con la ética. A su vez, afirmamos que las preocupaciones científicas del filósofo son, sin más, las que atañen a la humanidad y el destino de esta. Con esto, ¿podría señalarse una posición eurocéntrica? El epígrafe husserliano, en el contexto textual, con el que comienza el libro citado: “somos así –como podemos ver– en nuestro filosofar, funcionarios de la humanidad” (en Miró Quesada, 2003, p. 11) puede respondernos: lo humano y la apuesta por la posibilidad de que el mundo sea mejor, nos responsabiliza, el desarrollo y la práctica de la ciencia como búsqueda incansable debería impelernos a pensarla íntimamente relacionada con la ética.

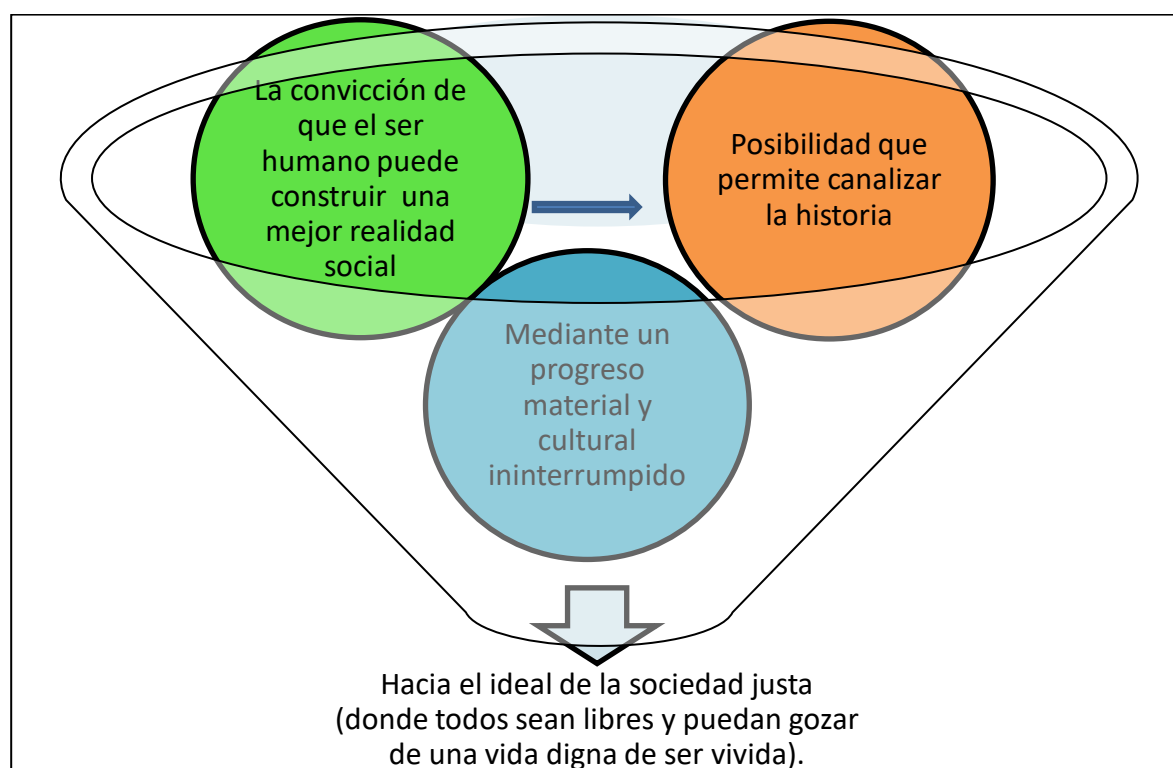
¿A qué refiere el autor cuando menciona el proyecto autotélico? Para Miró Quesada (2003), la cultura occidental se distinguiría por la creencia de que la humanidad puede forjar su destino y la historia, hacia la “tarea colectiva encaminada a transformar el mundo en morada del ser humano” (p. 11), hacia el “perfeccionamiento de la humanidad [...] donde todos sean libres y puedan realizar plenamente sus capacidades” (p. 12), creencia que habría impulsado el gran progreso de la ciencia y la técnica, y su contribución al desarrollo industrial y postindustrial (p. 21).

Tras aceptar la dificultad de precisar en qué momento comenzó la idea del encauzamiento de la historia por medio de la acción humana; Miró Quesada (2003) señala sus antecedentes en: la Grecia antigua (Platón, Hesíodo y Alejandro Magno ya habrían cultivado esa idea); el pensamiento estoico; el cristianismo cuyo “concepto escatológico de la historia confiere un sentido y un término común a la condición humana” (p. 14); la filosofía de Francis Bacon que, con su tesis del progreso en el conocimiento (ilimitado y capaz de devolver al ser humano su prestancia y la forja de su destino), “aun dentro de los marcos del

viejo sistema, refulge claramente la meta que persigue: la liberación del ser humano” (p. 15); y durante la segunda mitad del siglo XVIII, ya se habría constituido la idea de la historia como camino hacia la liberación (Kant y la idea de la historia); finalmente, identifica bajo esta misma línea, el socialismo utópico, el proyecto marxista y el humanismo moderno (p. 16).

Cabe enfatizar que, a mediados del siglo XVIII, se vive la vigencia del proyecto autotélico, entendiéndose esta –bajo un sentido orteguiano– como “norma firme” y convicción de realizar el deber (Miró Quesada, 2003, p. 17).

Figura 5: La vigencia autotélica (esquema realizado a partir de las ideas del autor Miró Quesada 2003, p. 19).



Lo cierto es que ha sucedido, en cambio, la enorme distancia y ruptura entre lo que se había pensado (esperado) y lo que venimos viviendo:

la técnica ha conducido a la humanidad al borde de su propia destrucción. En lugar de haber abierto el camino para la forja de una nueva sociedad en que los hombres puedan vivir como

hermanos, ha propiciado la creación de armas de poder monstruoso, que la autotelia histórica corre el peligro de transformarse en autofonía. (Miró Quesada, 2003, p. 21).

Continúa con una fina metáfora que expresa el peligro inminente en el que nos hallamos: “la espada de Damocles pende sobre el rostro de la humanidad; pero ahora ya no cuelga del techo sino que está suspendida en el espacio” (p. 21); comparando así el gran potencial de la ciencia para llevarnos a la autodestrucción.



Richard Westall
British, 1765-1836
The Sword of Damocles,
1812.

Figura 6. La espada de Damocles (1812), óleo de Westall. Museo de Arte Ackland, Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, Estados Unidos.

Nos dice Miró Quesada (2003), de modo crítico, que la viabilidad del proyecto autotélico requiere de una ciencia muy avanzada que posibilite una técnica de gran poder, y que presuponga la ética. La filosofía de Francis Bacon inmersa en la ética cristiana, cuyo lema “saber es poder” no presentaría ningún problema puesto que se encontraría en el marco de la religiosidad y su respeto por el cosmos como manifestación de lo divino; visto esto, retoma nuestro autor la importancia del saber como poder para transformar nuestra realidad,

para realizar la morada, el cuidado y la mejora de nuestra casa: el mundo, para hacer el bien, realización impensable, si no se toma el punto de partida ético: “no puede transformarse el mundo por medio del poder que da la ciencia, para lograr la felicidad general, sin aceptar determinadas reglas de comportamiento” (Miró Quesada, 2003, p. 22).

En el camino de la reflexión al que nos ha llevado Miró Quesada, una ciencia sin ética termina perdiendo sentidos. Podemos analogar esto a la denuncia que hace Kumar (2014), tras observar la reducción de la economía a una egonomía (desligada de la ecología, donde el ego es lo más predominante); de ahí su crítica a la agricultura que prioriza la agroindustria y el capital y que deja de lado la satisfacción de la alimentación a la que prístinamente se halla ligada (p. 110), y su vuelta al sentido originario de *oikos*, de la casa, vista no solo como el lugar que habitamos materialmente, sino como el hogar que es nuestro planeta que nos alberga y nos interconecta con todo lo que en él habita (pp. 24-25). Vale decir que, la visión de Kumar armoniza nuevamente con el cosmos, el sentido del ser humano relacionado a la tierra, la sociedad y su alma; de acuerdo a este planteamiento la práctica educativa no debe basarse solo en leer, escribir y operar matemáticamente (aritmética), sino en enseñar y aprender a cultivar la cabeza, el corazón y las manos, en encontrar, acaso, sentidos éticos en nuestras prácticas del saber y del con-vivir (2014, pp. 113-114).

Cabe señalar que el asunto económico, en su sentido originario, nos hace retrotraernos al cuidado de la casa (como polis, como vecindario, como universidad, como barrio, en fin: el espacio que habitamos que es, a su vez, el mundo del que somos parte y las interrelaciones que se tejen en él), no somos intelecto separado del cuerpo, y los aspectos económicos se relacionan directamente –y más en este modelo económico– con la supervivencia de la vida: vivir con dignidad debería ser la concreción de cada integrante de la humanidad. Somos intelecto, pero además corporalidad que siente, de ahí que enfáticamente se requiera hablar del citado asunto como aspecto vital, sustento de la vida, que nos corresponde a todos y todas.

Retornando a lo dicho, para Miró Quesada (2003), Kant es el primer pensador de Occidente que tiene clara conciencia del proyecto autotético, ya que considera a la razón como jueza, como “criterio de decisión frente a los grandes problemas teóricos y prácticos que atañen a la existencia humana, en consecuencia, los problemas éticos” (p. 23). Podemos señalar que

el sujeto ocupa un lugar privilegiado en el esquema del proyecto, el que manifestaría la posibilidad de lo disruptivo, cuya condición ontológica se constituiría como ser descolocado y con *grieta*, que se aleja de instancias supremas y destinos inexorables que determinen su existencia: “si se persigue la fundamentación racional de la ética, su fundamentador sólo puede ser el propio sujeto de la ética. La razón tiene una propiedad constitutiva: tiene que ser a la vez juez y parte en todo lo que hace” (Miró Quesada, 2003, pp. 23-24).

En *El espinoso sujeto*, Žižek (como se citó en Castro Gómez, 2015) rescata el “sujeto con falla” de Descartes –en contra del historicismo que lo ubica como “el iniciador de todos los males que afectan hoy a la humanidad” (p. 23)–, el *sujeto dividido, escindido*, el Descartes de la locura que duda de todo, pero no de que está dudando (p. 26). Es este sujeto el que, desde un sentido radical ontológico (originario, desde la raíz) y no solo epistemológico, tiene como constituyente de sí y del mundo (del que forma parte) a la grieta; que Žižek (como se citó en Castro-Gómez, 2015, p. 29) ubica también en Kant, quien habría visto al sujeto que termina girando sobre sí, traslapa este vacío hacia la cosa en sí y que, de la mano con Descartes, abre el asunto del vacío ontológico (comparo esto con el agujero negro que cambió el modelo ontológico de la física); vacío que la posición cartesiana intenta cerrar teóricamente a partir de la reducción del sujeto a *res cogitans*, mientras que la kantiana lo hace con el reino de la libertad, que a mi entender, abre cada vez más esa incompletitud, al dejar (acaso abandonar) al sujeto como juez y decisor de su acción (pp. 29-32).

Cabe señalar que esta idea eje de Žižek (como se citó en Castro Gómez, 2015, pp. 35-42), sigue siendo ubicada en la interpretación que hiciera de Schelling, y su salto de la epistemología a la ontología de la “incompletud” identificada en la libertad de Dios; de Hegel, cuya lectura (distinta) del espíritu absoluto, lo afirmaría desde la negatividad radical (lo que me hace recordar la otredad más radical de Levinas en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*); hasta el rechazo del Foucault historicista, quien piensa la resistencia desde el interior del poder, con la característica circularidad que termina reduciéndola a la lógica de este. El poder también presentaría falla según Žižek, veo esto como posibilidad real, pues ni los más grandes imaginarios de realizaciones utópicas, ni distópicas, están libres de aquella. Es así que el sujeto moderno, cada vez más involucrado y con los pies en la tierra, sin llegar a arraigarse representa la “oscura excrecencia” alojada en el corazón de la modernidad que perturba su

funcionamiento desde adentro” (Castro Gómez, 2015, p. 20), pues siempre puede irrumpir en esta.

¿Piensa Miró Quesada en términos de un sujeto cartesiano? Desde una interpretación žižekiana, podríamos decir que sí, pues el sujeto –con su razón– deviene decisor y posibilitador del mundo; puede afirmarse también que sus búsquedas epistemológicas no se deslindan de las ontológicas: como filósofo situado, vinculado con los problemas que incumben a la condición humana, sus búsquedas lo mueven a conocer el mundo y la racionalidad en la ética, la misión de vincular la teoría y la práctica, pese a saber que no podrá hacerlo a completitud.

2.1.1. Los filósofos, el ejercicio de fundamentar y posibilitar la responsabilidad

Por mucho tiempo, en las sociedades occidentales y no solo en estas, los filósofos, los sabios, portadores y cultivadores del conocimiento, tuvieron un rol importante en el despliegue de la historia de los pueblos. Su voz era escuchada. Hoy, se han quedado sin ella, o peor aún, se han quedado sin interlocutores, sobreviviéndole al mundo o continuando su ritmo.

La fe en la seguridad del conocimiento científico, explicitar sus fundamentos racionales y la posibilidad de fundar racionalmente la ética, “el camino seguro de la ciencia”, estuvo vigente desde el siglo XVII hasta el XIX; en este proceso, el filósofo fue perdiendo espacios y, en el siglo XX ya no fundamentaría la ciencia, tampoco la ética (Miró Quesada, 2003). ¿La ciencia “neutra y autónoma” no requiere de los filósofos?, ¿a dónde nos ha conducido esta ciencia? Las fuertes críticas hacia la ciencia han pretendido declarar su invalidez; no obstante que en muchas sociedades, ella continúa siendo un proyecto/anhelo inconcluso; y hemos caído en consumir la alta tecnología que los países desarrollados nos venden e incluso la transferencia de procesos tecnológicos no cierra la brecha de la dependencia y el intercambio desigual en el orden mundial (Abugattas, 2005, pp. 40-42); a esto hay que agregar que la ciencia y la tecnología han servido como maquinaria del poder exacerbado y totalitarista para desatar los peores monstruos de las mentes de unos cuantos, sumado a que los daños que venimos ocasionando a la tierra hoy parecen insalvables. En este panorama cabe preguntarnos ¿qué puede decirnos la filosofía?

Pensamos que para Miró Quesada, la ciencia no es neutra, su gran poder requiere –repetimos con él– de la ética, la crítica y la reflexión moral; proponemos que requiere,

indispensablemente también, de la sensibilidad para relacionarnos con el otro y lo otro, para actuar en el mundo de modo responsable¹⁴.

Volviendo a la pregunta que nos hicimos, ¿qué podría decirnos la filosofía? Realiza Miró Quesada (2003) una panorámica de la situación del cambio de vigencias, por lo demás compleja:

Por un lado, la quiebra del positivismo lógico, la avasalladora influencia de Wittgenstein y los planteamientos radicales de la filosofía analítica en su etapa dogmática; por otro, la crisis de la fenomenología, el último gran esfuerzo por mantener la fe en la capacidad de la razón para explicitar los principios que permiten fundamentar el conocimiento científico y para señalar rumbos a la historia; la fuerte influencia de Heidegger en países como Alemania, Francia, y en América Latina (que comienza a extenderse, en la actualidad a los Estados Unidos); la influencia en Iberoamérica de las tesis de Ortega sobre el relativismo de “la razón pura”; el desarrollo de ciertas tendencias del pragmatismo norteamericano; el impacto de la teoría marxista de la ideologización, que lleva a algunas mentalidades, tan vigorosas como exacerbadas, a considerar la cultura como una estructura puramente ideológica; el surgimiento en Francia, como resultado de algunas de las tendencias anteriores, de una filosofía decididamente antirracionalista; las nuevas perspectivas sobre la dinámica y el significado de las revoluciones científicas conducen a una serie de pensadores importantes a considerar que la filosofía como fundamentadora y cauteladora del proyecto autotélico ha terminado. La filosofía no puede decirnos nada verdaderamente revelador sobre la naturaleza del mundo, sobre los principios de la razón, sobre la metodología científica; ni tampoco ofrecernos ninguna fundamentación de la ética. A lo sumo puede reducirse a una conversación interesante¹⁵. (pp. 28-29).

Rechaza Miró Quesada (2003), la reducción de la actividad filosófica a mera conversación y, afirma la pretensión suasoria de esta; en todo esto identifica que, aún se continúa “la gran pugna sin cuartel entre el racionalismo y el escepticismo” (p. 30), en la que los escépticos pretenden invalidar la filosofía y “su pretensión de fundamentar racionalmente nuestro conocimiento del mundo y las reglas de nuestro comportamiento” (pp. 30-31). Para nuestro filósofo (2003), los argumentos de los escépticos no terminan de anular la razón (p. 30), es más, elabora la crítica a la razón impura (ver capítulo I) en la que, encuentra que sus

¹⁴ En *El silencio del rey mono*, Polo (2016) nos invita a recorrer distintos caminos del pensar, reflexionar acerca de las imágenes construidas sobre nosotros mismos y la fragmentación de los saberes y de los seres humanos, repreguntarnos por el autoconocimiento y su sentido, relieves la atención, recolocarnos en el mundo del que somos parte, como seres que responden, responsables. Retornando al sentido humano y cósmico.

¹⁵ En esta parte Miró Quesada dialoga con Dewey, Quine; Foucault, Serres, Derrida; Kuhn, Toulmin; Rorty, Gadamer; Feyerabend, para criticar los planteamientos que descalifican las posibilidades de la razón.

argumentaciones presuponen los principios que buscan refutar; a esto suma que una mayoría “sigue creyendo que es posible utilizar el conocimiento para enfrentarse al destino y alcanzar una sociedad cada vez más justa, más libre, y más humana” (p. 31). Aún se cree en el avance ilimitado de la ciencia, aunque nadie crea que su poder sea absoluto y, si bien el peligro de la autodestrucción de la humanidad es latente e innegable, no puede probarse como *necesidad metafísica*; científicos como Halacy, Buckminster Fuller, Kaku consideran que el proyecto autotélico tiene vigencia (Miró Quesada, 2003, pp. 31-32), y hoy las personas no están dispuestas a renunciar a las grandes posibilidades y realidades que nos confiere la ciencia.

Hay que decir que, en las distintas sociedades del mundo, la apuesta por la ciencia se continúa y quienes han declarado la guerra escéptica hacia el conocimiento no hacen sino –de modo práctico– uso de sus resultados. En cuanto a los denominados “países en vías de desarrollo”, la ciencia sigue siendo o pretende ser una de sus grandes apuestas (aunque haya generado encuentros y desencuentros). En cuanto a otras formas de conocimiento y relacionalidad, otras formas de ciencia, hoy se siguen gestando epistemologías distintas desarrolladas en nuestros pueblos latinoamericanos desde hace cientos de años, las que la ciencia occidental viene aprendiendo e incorporando en el intento explicativo, y de respuesta –no en todos los casos– ante los problemas ocasionados por su propia aplicación: lo inventado y sus efectos generados nos han rebasado y el propio conocimiento científico queda limitado en su intención de solucionar los problemas causados por él mismo, tal es el caso del (tan negado y paradójicamente afirmado) cambio climático, el uso del plástico, la polución generada por el “desarrollo industrial”, la industria armamentística, la desertificación de suelos, el arrasamiento de grandes hectáreas de áreas verdes, el tan discutido uso de los transgénicos, el peligro, la muerte y extinción de distintas especies (incluso la humana), las crisis que –generadas por las inmensas brechas de desigualdad– se tornan cada vez más infranqueables y, tantos problemas que hoy nos desconciertan e involucran, desde una globalización que no beneficia a todos y que sin embargo sufrimos muchos, afecta a todos y todo, incluso a los que vendrán.

En relación a lo anterior, Hinkelammert (2001) enfatiza, precisamente a través del recuento histórico de la universidad, y la necesidad de situarla en el contexto de la ambigua globalización, la urgencia de criticar el modelo del *capital humano*, que –a mi entender–

disuelve y traga (como Cronos) al ser humano, en el engranaje de los tiempos modernos chaplinescos, en el absurdo que prioriza la producción y las ganancias, versus la humanidad. Su planteamiento apuesta por la utopía, por una antropológica que no renuncia a la humanidad y que nos cita más bien la *globalidad de nuestra tierra*, que –en su propuesta– deviene en la opción por la responsabilidad como obligación, por la convivencia humana, por la ética de la solidaridad, en la era de la responsabilidad por la vida sobre la tierra. Nos exhorta Hinkelammert (2001) a reflexionar en torno a la *globalidad de la tierra*: los problemas que la globalización ha generado nos afectan a todos y, esto nos confiere la responsabilidad a la que no podemos renunciar, “o nos hacemos responsables [...] o estamos involucrados en su destrucción”. En todo esto, la universidad puede resistir desde la cultura de la responsabilidad, desde la posibilidad de repensar la educación y realizar una práctica pedagógica distinta, desde la esperanza de que el mundo puede ser distinto.

¿Qué responsabilidad nos toca? La responsabilidad planetaria que además se condice con la solidaridad. Analicemos el Informe Oxfam (2018), donde se indica que “el 82% del crecimiento de la riqueza mundial del último año ha ido a parar a manos del 1% más rico, mientras que a la mitad más pobre de la población mundial no le ha llegado nada de ese crecimiento” (p. 12) y que “más de la mitad de la población mundial sobrevive dentro de la franja entre los 2 y los 10 dólares al día” (p. 15), de eso concluiremos que la responsabilidad es inmensa, incluso muchos científicos darían la razón a Gandhi: “la tierra tiene lo suficiente para satisfacer las necesidades de todos pero no las ambiciones de unos cuantos”.

El economista David Woodward ha calculado que, con la distribución actual del crecimiento económico mundial, serán necesarios entre 123 y 209 años para alcanzar el momento en que todas las personas del mundo vivan con más de cinco dólares al día. Esto requeriría que la producción y el consumo mundiales fueran 175 veces mayor que hoy en día. Para cerrar la brecha de pobreza de 4,5 billones de dólares sería necesario un aumento del PIB mundial de 11 billones de dólares.

Si no cerramos la brecha entre ricos y pobres, no alcanzaremos el objetivo de erradicar la pobreza extrema, y en 2030, cerca de 500 millones de personas seguirán viviendo con menos de 1,9 dólares al día. Por el contrario, si logramos un compromiso serio para promover un crecimiento que favorezca a las personas pobres y la equidad, 1 000 millones de personas podrían salir de la extrema pobreza absoluta durante los próximos 15 años. (Informe Oxfam, 2018, p. 39).

De acuerdo al Informe Oxfam (2018), la ineficiencia de la distribución actual es tan absurda e insostenible para nuestro planeta, y estamos muy cerca de sobrepasar los límites que este pueda soportar, antes de que los efectos catastróficos del cambio climático se desaten. Asimismo, es tan injusta que reduce a cientos de millones de personas a vivir en la pobreza extrema, mientras las élites más poderosas obtienen cada vez más enormes ganancias, las fortunas de los multimillonarios crecen a un ritmo de 2500 millones de dólares al día, lo que se traduce en una gran brecha de desigualdad, entre ricos y pobres, entre hombres y mujeres y, se vive/sufre de modo concreto en la falta de garantía en “la provisión universal de servicios públicos básicos como la sanidad y la educación”, en cientos de millones de horas de trabajo no remunerado de muchas mujeres y niñas en el mundo, en la falta de personal médico (17 millones), y docente (69 millones), entre otras preocupantes realidades (Oxfam, 2019).

Como contraparte, hoy se enfatiza en las formas ecosostenibles y ecoamigables, a su vez comienzan a gestarse, desde los conocimientos científicos y ancestrales, las respuestas o alternativas posibles a los efectos de la acción del ser humano occidental, surgen las confrontaciones y los posicionamientos para responder frente al cambio climático, las alternativas y normas legislativas al uso de plástico¹⁶, los defensores de la tierra, los ecofeminismos¹⁷ con sus propuestas de agroecología, el impulso de las agriculturas familiares y/o locales, la permacultura, la defensa de las semillas y de los derechos hídricos, la seguridad alimentaria, el aprendizaje de los saberes originarios, el impulso de las epistemologías otras, por citar algunos ejemplos.

En el avance de la ciencia, que ha ocasionado “una especie de iatrogénesis conceptual”, donde “la ciencia natural [...] cada vez es más capaz de explicar los hechos observados y de predecir nuevos hechos [y que], paradójicamente, ha producido una pérdida de claridad conceptual”. (Miró Quesada, 2003, p. 25), se manifiesta lo complejo del “dinamismo de la

¹⁶ Planet plastic, documental de Werner Boote, acerca de cómo el plástico ha invadido nuestras existencias. Lo respiramos, y al parecer el plástico nos sobrevivirá <https://www.youtube.com/watch?v=SfWa4Z5NkIE>

¹⁷ Vandana Shiva, quien desde su voz de activista ecofeminista reclama el cuidado de la tierra y la promoción de la agricultura ecológica.

razón” (por ejemplo: en las paradojas lógicas, en la física y sus reformulaciones): su función deductiva produce la crisis y “el rigor, considerado como el mejor procedimiento metodológico, origina situaciones que lo sobrepasan y muestran sus limitaciones” (Miró Quesada, 2003, p. 27).

Hay que decir, paralelamente a lo dicho en líneas anteriores, que “la crisis de los fundamentos de la ética se sitúa en una crisis generalizada de los fundamentos de la certeza: crisis de los fundamentos del conocimiento filosófico, crisis de los fundamentos del conocimiento científico” (Morin, 2009, p. 29), donde “las fuentes de la ética ya no irrigan” (p. 31).

También, podría decirse que la época oscura quizá sea esta, nuestra época, que con tanto conocimiento no ha resuelto el asunto vital del humano en el mundo: hemos perdido claridad conceptual y práctica, algo en nuestras mentalidades y relacionalidades se ha cerrado, se ha bloqueado. Los estudiosos y científicos plantean que estaríamos camino hacia la posibilidad del transhumanismo, la conquista de la inmortalidad, y los viajes espaciales. Tanto futurismo quizá exprese el espíritu visionario de nuestra época, o de algunos; no obstante lo cual, esto no debe implicar la indiferencia frente a los problemas actuales, o el *flatus vocis* frente a la destrucción planetaria. Dussel nos diría que no hemos logrado, en pleno siglo XXI, garantizar el principio de la vida, su reproducción, desarrollo y plenificación.

A pesar de la aparente oscuridad teórico-práctico-conceptual en la que nos encontramos sumidos, y aunque muchas mentes conocedoras, *Denkbeamten* (funcionarios de mentalidades), trabajen muchas veces sin saber para quién, Miró Quesada tiene —como dijera su coetáneo Newton Da Costa— a la razón como a su amor. Enamorado de ella, ve con optimismo las posibilidades, las grietas que esta abre.

De la defensa, la búsqueda y la apuesta por la ciencia podrían citarse varios casos; la de Miró Quesada (2003, pp. 33-35), narra el conocimiento logrado por la física, el poder explicativo-predictivo de sus teorías y la aproximación hacia el conocimiento verdadero de la naturaleza, de tal manera que en el intento explicativo identifica que: Galileo, aplicó el principio de simetría formulando las leyes del movimiento; Newton, analoga y unifica en una teoría dos fenómenos que parecían inconexos (la caída de los cuerpos y el movimiento de los

astros en el espacio); mientras que Maxwell, por el mismo principio logró explicar los fenómenos eléctricos y magnéticos; y Einstein, por su parte, “es el primero en comprender la importancia de la simetría desde el punto de vista de la racionalidad del conocimiento científico, es decir, respecto de su objetividad” (p. 34) y en la teoría de la relatividad generalizada, a partir de fórmulas invariantes para cualquier sistema de referencia (“*molusco de referencia*”), describe los fenómenos gravitacionales del mundo molar, cuya validez universal, sea cualesquiera la mirada del observador, se daría en el macrocosmos, aproximándose, así, al ideal de objetividad; pero sin lograr la unificación completa de la física.

La teoría del electromagnetismo proporciona la simetría de las fórmulas de Maxwell; pero Einstein no logra unificarlas; el desarrollo de la física cuántica permite descubrir dos nuevas fuerzas: la débil (en la desintegración de la materia) y la fuerte (que actúa en los protones, neutrones y hadrones), además de la gravitatoria y la electromagnética (simetría de aforo entre teorías); lográndose ciertas unificaciones entre estas se tiene: la Teoría de Yang Mills, la GUT (Grand Unifying Theory), y la Teoría de las supercuerdas que ha creado la esperanza de que todas las fuerzas sean manifestaciones de una sola (Miró Quesada, 2003, pp. 35-36). Los teóricos de esta última teoría consideran la simetría como “la ley fundamental que rige el comportamiento de la naturaleza [...] principio constitutivo de la realidad” (p. 36)¹⁸.

Indica Miró Quesada (2003), que la crisis de la física de fines del siglo XIX y comienzos del XX, no significa el derrumbe del conocimiento racional de la naturaleza, al contrario, se ha constituido –a partir de la problematización teórica de la física– un conocimiento más riguroso y profundo; y en la matemática y la lógica, con el descubrimiento de la paradoja de Burali Forti, “se aclaró que el conocimiento matemático no puede reducirse al conocimiento axiomatizado, lo que abre una nueva perspectiva sobre el significado del conocimiento racional en el plano abstracto” (p. 37), que fue posible debido a la creación de la matemática intuicionista que consideraba una lógica distinta de la clásica.

¹⁸ En el tiempo en que MQ escribió este texto se planeaba construir el SSC El Superconductor Super-Collider, el gran acelerador de partículas; hoy sabemos que este proyecto fue cancelado y luego sustituido por el Gran Colisionador de Hadrones.

Podría pensarse que la crisis permitió la emergencia y la afirmación de posturas escépticas; sin embargo, para Miró Quesada (2003) “ha comenzado a deshacerse la madeja del enredo lógico producido por el propio progreso de la ciencia” (p. 38); también, describe que gracias a la teoría de los topoi “se ha logrado relacionar, desde una concepción unitaria, la lógica clásica, la lógica intuicionista y la lógica modal” (p. 39), y encuentra que las lógicas clásica e intuicionista, desde sus sistemas de deducción, deben tener rasgos comunes.

Lo extraordinario es que la lógica clásica es objetual, mientras que la lógica intuicionista es epistémica, lo que revela que la razón, en su función deductiva, funciona de la misma manera (con diferencias de detalle) cuando se trata de proposiciones que se refieren a hechos (matemáticos) y cuando es el caso de proposiciones relativas a la manera como se establece el conocimiento de dichos hechos (matemáticos). En cuanto a la lógica modal del tipo lewisiano (la más importante), las álgebras de Heyting permiten, también, en el caso de S4, encontrar una relación muy profunda entre dicho sistema y la lógica intuicionista. (p. 39)¹⁹.

El anuncio de la muerte de la razón para nuestro autor es una exageración y, el escepticismo no puede sostenerse; la física manifestaría el poder de la razón y, la lógica con sus diferentes tipos, no elimina que pueda hablarse de un *conocimiento deductivo racionalmente fundado*²⁰ (pp. 41-42).

De otro lado, afirma que “el análisis racional de los mecanismos que se han utilizado en la historia [...] para justificar el poder, ha mostrado su carencia de fundamento” (Miró Quesada, 2003, p. 43); ilustra esto con la filosofía de Bacon, que va desmitologizando las justificaciones del dominio, a la vez que cuestiona y debilita la tradición y las vigencias éticas predominantes. Vemos así, la potencia de la filosofía para fundamentar y posibilitar la responsabilidad; a su vez, que su quehacer y el de la ciencia significó por mucho tiempo “pensar peligrosamente”, contravenir las tradiciones, cuestionar el poder, y “lo políticamente correcto”.

¹⁹ La teoría de los topoi también hace posible el análisis de Teoría de los funtores en la que los operadores “pueden ser interpretados como temporales, doxásticos, deónticos, epistémicos, lo que revela una racionalidad común en las estructuras deductivas de los sistemas lógicos correspondientes” (Miró Quesada, 2003, pp. 39-40)

²⁰ Incluso menciona a Zubiri en un pie de página, y precisa que “la razón no está separada de la aprehensión sensible”.

2.1.2. La apuesta de Miró Quesada: la ciencia y la ética

El proyecto autotélico comienza a convertirse en vigencia y el occidental cree posible: usar sin límites la ciencia y la técnica para *mejorar las condiciones de vida*, que la historia de la mano con el saber, se orientaría hacia la plena realización humana, la justicia y la libertad (Miró Quesada, 2003, pp. 44-45). No obstante, recalca nuestro autor:

esta visión del mundo sólo se puede mantener sobre la base de una ética. Y como el análisis va minando cada vez más la ética tradicional, las nuevas generaciones van creciendo en un mundo en el que perciben los efectos del saber pero en el que no encuentran orientación moral. (p. 45).

En su afán crítico, llega a notar que la lógica de la ciencia, a través de sus estructuras deductivas, también hace posible la ideologización de una teoría científica; el poder fundado en el saber (ya no en la religión) posibilita la dominación mundial, generando estructuras y dinanismos más eficaces; sumado al mito del progreso, se afianza la dominación de los grupos de poder²¹, viviéndose la autotelia de modo “inauténtico” (Miró Quesada, 2003, p. 45).

Así, no sólo la técnica y la tecnología, sino una buena parte de la ciencia misma, e incluso de la filosofía, llegan a ser producto de los mecanismos de poder de la clase dominante. El tecnólogo, el científico, el intelectual, el pensador, se han transformado, como denuncia Feyerabend, en *Denkbeamten*. Una gigantesca constelación de hombres pensantes trabajan, de manera consciente o inconsciente, para la perpetuación del sistema de dominio. La razón, integrante fundamental del proyecto autotélico, se hipertrofia en el nivel técnico; el ser humano se reduce a mera pieza del pavoroso engranaje regido por la implacabilidad de la razón técnica. (p. 46).

Propone MQ (2003), en cambio que, si se vive la vigencia autotélica y su ética implícita, de acuerdo al principio de universalidad kantiano, se daría la imposibilidad de la “tecnología de la dominación” (y de la destrucción) (p. 45) ¿Se podría sugerir que apuesta por la razón ética para la ciencia? Consideramos que, definitivamente, nos presenta la exigencia de una ética de la ciencia para nuestros tiempos.

Para Miró Quesada (2003), “el filósofo que vive la filosofía como actividad racional” (p. 46), se encontraría en la tarea ineludible de luchar por el proyecto autotélico y encontrar su fundamentación, además, buscaría transitar el camino de la fundamentación racional de la

²¹ En esta parte menciona los análisis de la escuela de Frankfurt y los de *L'ape e l'architetto* (Marcello Cini y otros 1977), Sartre 1972, Vallenilla 1982, Agazzi 1986, Feyerabend 1984.

ética de la mano con la *aventura autotélica* y; aunque esta fundamentación parezca un problema insuperable, la claridad en la fundamentación de la ciencia y la comprensión de sus “dinamismos racionales”, “muestra que la razón humana es capaz de comprender cada vez más a fondo su propia actividad” (p. 47).

Presenta al filósofo la tarea de difundir el *significado ético del proyecto histórico*, de colaborar con su realización y comprometerse; así: “tiene que luchar por la libertad y la justicia, debe esforzarse para que la colectividad mundial tome conciencia de que el progreso científico, tecnológico y social sólo podrá continuar si se interiorizan conscientemente las condiciones éticas que lo hacen posible” (Miró Quesada, 2003, pp. 52-53).

La propuesta de Miró Quesada, observamos, devuelve al filósofo a la cotidianidad olvidada, en pos de las grandes abstracciones; le impele a que tome posición, irrumpe con su invitación a la toma de posición y al compromiso; ya no busca solamente que se siga dando rodeos a la pregunta, como típicamente y en gran medida se ha venido haciendo; tampoco lo entroniza sino que lo vuelve, lo vuelca, a la realidad de la existencia humana, al mundo cotidiano:

ser filósofo no significa absolutamente nada fuera de eso mismo: ser una persona cualquiera, hombre o mujer, que ha decidido utilizar su razón para tratar de resolver los problemas que atañen a la existencia humana. En la filosofía no hay inspiración divina, no hay destino inmanente, no hay superioridad de ninguna clase; sólo hay el afán de utilizar la razón para resolver problemas. [...] Por eso, hoy más que nunca, la filosofía es ocupación de la razón sobre la razón. (Miró Quesada, 2003, p. 53).

Esta ocupación en torno a la razón lo llevó a buscar respuestas, soluciones frente a los problemas, lo que significaría –de alguna forma– el paso para conducirse, saltando las dicotomías, las reticencias y distancias de muchos filósofos para aunar teoría y práctica; aún más aventurado: busca caminos que hagan confluir la fundamentación científica con la filosófica, precisamente con la fundamentación ética.

Relacionado con lo anterior, Miró Quesada (2003) refiere que ha habido distintos esfuerzos para fundamentar la ética; pero, coloca el énfasis en que los primeros intentos de fundamentarla racionalmente, fueron realizados por los jusnaturalistas y habrían culminado en la ética kantiana; “la razón es el bulldozer de la historia, barre todo lo que se opone a su

paso” (p. 44), y es Kant quien ve que una ética fundada de esa manera no puede ser material, siendo así el primero en plantear con claridad y sistematicidad la ética que tenga como fundamento el principio de la autonomía de la voluntad que exige la universalidad. Logrando con esto, según lo dicho por Miró Quesada (2003, pp. 48-49):

- Descubrir una condición necesaria de racionalidad ética o de los fines: el *criterio de universalidad (un fin que no puede universalizarse no puede ser racional)*.
- Descubrir los límites de fundamentar racionalmente la ética material.
- Considerar que la *condición necesaria común* de la razón teórica y práctica es la universalidad. La dificultad en el ámbito práctico radica en que, las valoraciones son empíricas y varían según la contingencia, y si bien las máximas constituirían los criterios de la exigencia racional para derivar las reglas de comportamiento, Miró Quesada encuentra dos lagunas: a) el criterio de universalidad no logra ser suficiente y si se acepta, se tiene que aceptar comportamientos absurdos como el suicidio colectivo; b) en cambio, si se afirma que no pueden universalizarse contraejemplos como estos, se está aceptando como principio supremo el de la vida (con esto se afirma el principio de la ética material). Además, refiere que en toda la argumentación kantiana, se presupone el valor de la racionalidad, que se atribuye a la condición humana, sin la cual todo ello perdería sentido.

¿Cómo fundamentar entonces la ética formal?, ¿sobre qué presupuesto fundar la ética? Realza Miró Quesada (2003), pese a las limitaciones que presenta, los logros del sistema de Kant y, enfatiza en la urgencia de búsqueda de fundamentos que ha generado el filosofar desde el grupo de Frankfurt, las distintas investigaciones en torno a la racionalidad ética, el replanteo de la relación racionalidad/ valoración según la línea analítica, los estudios en torno a los caracteres de la acción racional, la teoría de la acción, el razonamiento contrafáctico, la fundamentación racional del derecho justo, entre otros aspectos²² (pp. 49-50).

²² Sus referentes son Horkheimer 1962, Marcuse 1968, Habermas 1968, Lorenzen 1978, Apel 1986, Putman 1981, Bunge 1972, Chisholm, Castañeda, Anscombe y Davidson, Hart 1962, Rawls 1971, Rabossi 1979, Nino 1984, Dworkin 1977. Esto mostraría que MQ mantiene el diálogo con la tradición filosófica y sus distintas variantes críticas.

Expuesto a la crítica afirma que “no podemos resistir la tentación de señalar una notable analogía entre el principio de simetría como criterio de racionalidad y de objetividad del conocimiento físico, y la máxima kantiana de la universalidad como criterio de racionalidad ética” (Miró Quesada, 2003, p. 52). Se arriesga a ejemplificar del siguiente modo: la relación de dominación es asimétrica, en tal sentido el principio de isonomía de la democracia, significaría la simetría en las relaciones de poder; de modo intuitivo, el principio de simetría puede ser un criterio de racionalidad no solo en la física, también en la sociedad, y aunque reconoce las dificultades del paso de la teoría a la práctica, reconoce a la vez que siempre puede ser una vía de investigación (p. 53). Comienza así su intento de fundamentación de la ética.

2.2. La fundamentación racional de la ética: hacia una ética racional

Miró Quesada establece la fundamentación racional de la ética a partir del principio de simetría rastreado en la física y, a partir de la fundamentación racional de las ciencias, encuentra en el principio de no arbitrariedad, la posibilidad de comprender el comportamiento ético cuya base sería el comportamiento racional.

Su punto de inicio: fundamentar racionalmente el conocimiento científico se extiende hacia la fundamentación de la ética; la posibilidad de encontrar el funcionamiento de la razón en la ciencia, marcaría la posibilidad de encontrar cómo funciona también en la moralidad (Miró Quesada, 2003, p. 234).

Siguiendo la línea analítica y la tradición platónica, en “Ensayo de una fundamentación racional de la ética” (2003), narra el largo proceso histórico por el que la búsqueda de la fundamentación racional responda a los problemas de la condición humana, que procure el acceso hacia el conocimiento y que, a su vez, sea criterio de decisión y acción: conocimiento y praxis; desde los griegos y su búsqueda de la fundamentación racional del conocimiento y de la conducta humana, pasando por la descripción de los medievales, la revolución cartesiana, la filosofía kantiana y la poskantiana (pp. 195-197), Miró Quesada nos esboza la panorámica para enmarcar el problema ético y su correspondiente fundamentación.

En esto, vislumbra que “la doble vertiente teórica y práctica que presenta el intento de utilizar la razón para resolver los problemas que atañen a nuestra condición humana, se hace presente a través de toda la historia de la filosofía occidental” (Miró Quesada, 2003, p. 196). Por ejemplo, identifica que en Platón “el logos debe proporcionarnos una vía de acceso hacia el conocimiento de la realidad última, y un criterio de decisión para resolver los problemas de la polis” (p. 196); tal vía consistía en aclarar lo que es el bien para llegar al conocimiento definitivo que señale los lineamientos de nuestra conducta.

Ante la variedad de los sistemas materiales de ética, la fundamentación que intenta MQ es heredera de la filosofía kantiana; esto se manifiesta en el epígrafe del filósofo de Königsberg con el que empieza el texto citado:

alcanzar la unidad completa de la facultad de la razón pura (tanto de la teórica como de la práctica) y derivar todas las cosas de un solo principio; lo que es la inevitable necesidad de la razón humana, que no encuentra su plena satisfacción sino en la unidad totalmente sistemática de sus conocimientos. (en Miró Quesada, 2003, p. 195).

Y en el hecho que, del marco histórico descrito, resalte el intento de Kant por fundamentar la ciencia y la ética, rescate la crítica que hiciera al tipo de fundamentación de las éticas materiales, en la que señala la imposibilidad de la fundamentación racional de estas (pues se trataría de una *sistematización de hechos empíricos*); da cuenta de que los límites de la ética material, se encontrarían en el contenido de la misma (Miró Quesada, 2003, pp. 200-202). Enfatiza que en la ética kantiana queda la forma; y observa que –a pesar del escape de todo contenido material, y el énfasis puesto en los principios formales– el mismo Kant no logra superar la encrucijada, pues presupone al hombre como fin en sí mismo, cayendo en la arbitrariedad de aceptar ese supuesto:

a pesar de su denodado esfuerzo por salir de la dificultad que significa enunciar un principio ético que carezca de contenido, Kant no logra superar el problema, porque la afirmación de que el hombre existe como un fin en sí es arbitraria. No hay ninguna razón que demuestre que el hombre es un fin en sí. Si se acepta el principio se puede deducir, desde luego, la parte más importante de la ética. Pero al afirmar que el hombre es un fin en sí, Kant reintroduce explícitamente el concepto de valor afirmando que el hombre, por ser un fin en sí, es un valor absoluto. Más aun: afirma que la humanidad, en su persona, es santa.

Kant tiene clara conciencia de las dificultades que se presentan cuando se desecha toda fundamentación material de la ética. Con toda lucidez, señala que cuando se trata de la razón práctica, a diferencia de lo que sucede con la razón especulativa (teórica), no hay ningún objeto que sirva como punto de partida para llegar a la fundamentación. La razón práctica

tiene que ver, no con objetos que se conocen, sino con objetos que deben ser realizados. (Miró Quesada, 2003, pp. 205-206).

Lo último ilustra la dificultad kantiana, también miroquesadiana, para llevar a cabo la fundamentación de una ética que no se cimiente en el contenido material. En este modo de proceder se halla, de modo implícito, la pretensión de la modificación de la realidad, el proceso inverso al de la razón teórica, partir de principios universales para llegar a objetos intuitivos: “una crítica de la analítica de la razón práctica debe comenzar, por eso, por establecer la posibilidad de los principios prácticos *a priori*” (Miró Quesada, 2003, p. 206).

Continúa nuestro autor y señala los límites de la fundamentación kantiana, las grandes dificultades de la razón pura práctica en su delimitación de principios que contengan aspectos empíricos y morales. Precisa que, en la filosofía kantiana, superar el nivel empírico involucra recurrir a este mismo; así: cuando Kant afirma la sensación (*Empfindung*) –autoproducida, especie de coerción, por el sentimiento (*Gefühl*) de un respeto a la ley moral presente en todo hombre racional– de la razón pura *contra toda inclinación que tienda a mezclarse con ella*, no hace sino recurrir a lo que pretende evitar (Miró Quesada, 2003, pp. 207-208).

Aparte, podemos preguntarnos ¿Y si la racionalidad tiene aristas? Una racionalidad sintiente que posibilite la ética. Visto así el asunto podría resolverse: razón y sentir no tendrían que ser antagónicos.

Asimismo, respecto a los principios éticos Miró Quesada (2003) dice que: no existe una deducción trascendental de estos o “de la libertad de la voluntad en cuanto causa incondicionada” (p. 211), por lo cual, “a diferencia de lo que sucede respecto a los principios teóricos que permiten constituir el conocimiento objetivo de la naturaleza”, no puede concluirse de manera segura, necesaria y universal (p. 211).

En cuanto a la ética, asevera que “no se puede partir de una base sólidamente fundamentada. Las normas éticas son completamente distintas de las leyes físicas. Es imposible corroborarlas y, esto es fundamental. La manera como se concibe la causalidad, en uno y otro campo, es opuesta” (p. 207), en una se presentaría de manera “mecánica y ciega”, mientras que “en el mundo de la eticidad, la ley moral determina la voluntad” y lo hace de modo libre.

Tal dificultad constituye, para Miró Quesada, un callejón sin salida en el que se obliga a repreguntar si puede fundamentarse racionalmente la ética con la misma seguridad que la de la fundamentación del conocimiento, y si es posible lograr que ambas partan de un mismo principio. Al respecto se acerca a decir que en Kant:

el ideal de la racionalidad es pantónimo. El ideal de la razón es la unidad dentro de la totalidad. Coincidiendo con Platón, afirma que la razón debe aplicarse tanto al conocimiento teórico como al comportamiento humano, y sostiene que todo lo que cae bajo la razón debe derivarse de un solo principio. (p. 211).

Pese a que el ideal de la razón sea de gran importancia, no constituye una prueba de que la fundamentación racional pueda lograrse, hoy no puede permanecer la infalibilidad del método trascendental y realizar el ideal de manera absoluta es inalcanzable (Miró Quesada, 2003, p. 211); no obstante, bajo la preeminencia de la razón práctica respecto a la razón teórica, que hiciera Kant, Miró Quesada enfatiza en la búsqueda kantiana de tal fundamentación y, siguiendo el camino avanzado, lo realiza a partir del conocimiento científico al que considera: “el más seguro de todos los conocimientos que puede alcanzar la mente humana, [cuyo] análisis muestra que esta seguridad se alcanza por medio de estructuras y dinamismos racionales” (p. 218).

Cabe señalar que, en el tiempo en el que vivió el filósofo de Königsberg, la ciencia era guiada bajo el modelo clásico que intentó explicar/reducir la complejidad de la naturaleza; el modelo newtoniano –desde el que no se podía captar el “dinamismo profundo de la razón” (p. 235)– creyó posible explicarla, hallando determinismos y principios causales concatenados (que constreñían la libertad), que hoy son considerados probabilísticos. Observamos que, el presupuesto moderno lleva a Kant a pensar al ser humano escindido del mundo y de la naturaleza que lo constituye, y a plantear su teoría del conocimiento desde el esquema moderno de sujeto-objeto, la dicotomía fenómeno-noúmeno, determinismo-libertad. No obstante lo dicho, Kant tomó a su vez una posición crítica: habría aceptado los límites de nuestra razón para conocer la naturaleza, habría reconocido que nuestro entendimiento solo podría captar cadenas causales finitas, y que la relacionalidad era fundamental en la constitución del conocimiento (Miró Quesada, 2003, p. 216).

En el intento de fundar racionalmente la ética, se adhiere Miró Quesada (2003) al proceder kantiano y ensaya que: 1º la fundamentación formal sea “la única forma de

encontrar una fundamentación sólida”, 2° “si una fundamentación es racional, debe tener validez universal y necesaria, es decir, debe ser objetiva”. 3° darnos cuenta del camino del funcionamiento de la razón en la ciencia, posibilita “encontrar el camino que debe seguirse para saber cómo funciona la razón en la constitución de la moralidad”, ruta que no está exenta de dificultades, y que al día de hoy no ofrece, y quizá nunca lo haga, una “teoría definitiva sobre la naturaleza del conocimiento científico” (Miró Quesada, 2003, p. 234).

En este proceder nuestro autor reliva los aspectos formales, la objetividad en la fundamentación teórica y práctica (basada en la universalidad y la necesidad), y el funcionamiento de la razón, para establecer finalmente los puentes analógicos y epistemológicos hacia lo ético.

2.2.1. Los principios de simetría y no arbitrariedad

La fundamentación de Miró Quesada (2003), se análoga a la del conocimiento científico: por analogía el principio de simetría hallado en la física, cuyos rastros estarían presentes a lo largo del devenir histórico de la ciencia, se constituiría también en la ética: “El paso de la fundamentación racional del conocimiento físico al de la fundamentación racional del comportamiento ético se ve como una consecuencia natural e inevitable del principio de simetría” (pp. 236-237).

Podría pensarse que su propuesta parte de una petición de principio; sin embargo cuando analizamos en su fundamentación la precisión de que “una vez que nos damos cuenta de cómo funciona la razón en la constitución de la ciencia, tenemos la posibilidad de encontrar el camino que debe seguirse para saber cómo funciona la razón en la constitución de la moralidad” (p. 234) y el hecho de que acepte que ni siquiera se ha explicado completamente el conocimiento científico (a lo que agrega que es posible que no se logre), no cae en la petición de principio.

Salta a la vista en esta argumentación, la inconclusión de toda teoría, lo inacabado del poder explicativo y definitivo del conocimiento. Acotamos al respecto, que para Hinkelammert (1996), a pesar de las cadenas causales que podemos establecer en las ciencias naturales, habría cierta causalidad indirecta que no puede calcularse, ni preverse a través de un modelo abstracto: lo imprevisible, lo incalculable, la causalidad indirecta que “se trata de

una causalidad entrelazada que presupone un circuito causal [...] (no intencional)” (p.46), “no es explicable ni en términos instrumentales” ni “deterministas”, queda fuera del cálculo y “permite comprender la imposibilidad de una explicación determinista de los fenómenos” (p.46); aunque, paradójicamente, presupone la explicación determinista para argumentar su imposibilidad; tal “resto” imprevisible, incalculable, se intenta anular, desaparecer, como margen de error, por probabilidades o bajo el supuesto del conocimiento perfecto.

En la “imposibilidad categórica” de calcular la causalidad indirecta, interviene lo cualitativo y la posibilidad de la ética (como espacio para la libertad), ya que en nuestra condición humana de seres necesitados: “la totalidad es totalidad para un ser necesitado” (p. 51), las teorías también tendrían límites: la teoría económica neoclásica y el sistema de mercados (caos), incluso la matematización los tendría; Gödel ya lo habría mostrado: la matemática trasciende la formalización, la realidad también (Hinkelammert, 1996). Visto así, el rebasamiento de la realidad/totalidad de las formulaciones y las teorizaciones mostrarían los límites de nuestra razón; sin embargo, poder darse cuenta de esto nos muestra a su vez, la posibilidad de trascenderse a sí misma; este darse cuenta se da por el ser humano (sujeto) que inevitablemente, en la causalidad circular de la vida/muerte, deberá elegir la vida (Hinkelammert, 1996).

Dicho todo lo anterior, ¿qué horizontes epistemológicos se pueden abrir a partir de la inconclusión? Líneas siguientes dirá Miró Quesada (2003) que, si bien no se puede pretender explicar todo lo que hace posible el funcionamiento de la razón en cuanto al conocimiento; sí puede evidenciarse aspectos característicos de la racionalidad cognoscitiva que:

nos permiten comprender por qué la razón humana nos brinda la posibilidad de llegar a conocimientos de validez universal y necesaria. Y esta comprensión permite, a su vez, comprender cómo funciona nuestra razón en el nivel práctico, porque sólo puede haber, por principio, una razón. (p. 235).

Refiere Miró Quesada (2003) que en Kant la razón que fundamenta el conocimiento científico es la misma que fundamenta la moralidad (p. 325), caso contrario no podría darse la exigencia de la razón humana de la arquitectónica de esta.

En el sentido anterior, se trataría de rastrear el funcionamiento de la razón y una forma de hacerlo sería a partir del planteo de principios. En esta tarea, como ya se ha mencionado,

considera Miró Quesada (2003) que doscientos años después se puede tener una visión para “deslindar lo constitutivo de lo meramente contingente e histórico” (p. 236), siendo el principio de simetría, el principio supremo del conocimiento de la física, del que hace un recuento histórico: lo ubica en los griegos, los sabios de Alejandría, Galileo, Newton, Maxwell, Einstein, refiere los principios de invariancia (que revelarían la objetividad del conocimiento físico), pasa por Schrödinger, Heisenberg, se acerca a la teoría del campo unificado como *una de las más impresionantes manifestaciones de la razón humana*, y concluye que “a medida que se avanzaba, se iba descubriendo que la simetría no se reducía únicamente a la equivalencia de los marcos de referencia para descubrir las leyes físicas” (p. 230). Menciona además, que el intento de la teoría GUT (Grand Unification Theory) desarrollada en la física cuántica integró el campo electromagnético, la fuerza débil y la fuerza fuerte, quedando fuera la fuerza gravitatoria; lo que llevó a que se buscara construir la teoría de las supercuerdas, que integre las cuatro fuerzas, cuyo principio directriz es el de simetría; configurándose de este modo el panorama científico que habría revolucionado desde las teorías de la relatividad, la cuántica y el caos (pp. 229-231).

Miró Quesada (2003) afirma así, el paso de la fundamentación racional de la ciencia física hacia la del comportamiento ético, estableciendo la presencia de tal principio de modo analógico. Obvia la discusión sobre la moralidad y la eticidad, y nos dice que: “si un comportamiento es simétrico, entonces es moralmente válido” (p. 237); además, considera que el planteamiento formalista se mantiene más allá de los argumentos alrededor de la facticidad, la experiencia histórica y la ciencia antropológica que niegan la existencia de la universalidad y hieren el jusnaturalismo racionalista (p. 237).

si un principio de comportamiento es universal, quiere decir que se aplica a todas las personas por igual, de manera que si la persona A exige a la persona B que se comporte de acuerdo con la norma N, B tiene el mismo derecho moral (o jurídico, según los casos) de exigir a A que, en igualdad de circunstancias, se comporte de acuerdo con la conducta prescrita por N. (p. 237).

Si el principio es universal, entonces es objetivo, pero no como en el conocimiento científico, ya que el comportamiento moral no parte de objetos, los crea en el sentido de la transformación del mundo, teniendo como rasgos compartidos con la objetividad del

conocimiento, la universalidad como condición necesaria y la necesidad como condición suficiente (Miró Quesada, 2003):

No es concebible un conocimiento verdadero que no sea universalizable, Asimismo, no es concebible un comportamiento ético que no sea universalizable, pero es obvio que un comportamiento puede ser universal y no ser ético [...]. La universalidad es una nota constitutiva de la racionalidad. Por el contrario, si un conocimiento está racionalmente fundado, entonces es necesario.

En cuanto a la validez moral de las normas, además de ser universal, tiene que ser necesaria, porque si no lo fuera, entonces, dejar de cumplirlas no sería inmoral. Y por ser universales y necesarias, son objetivas, es decir, no dependen del arbitrio individual. (pp. 238-239).

A partir de lo anterior, ¿podemos pensar en la inmoralidad generalizada hacia nuestros congéneres? hay alimento suficiente pero no hemos podido, hasta hoy, generar las condiciones suficientemente mínimas para la simetría (en igualdad de condiciones), lo mismo podría extrapolarse a nivel de nuestra relacionalidad con el mundo que nos acoge y del que somos parte.

¿La libertad termina siendo anulada en este esquema? ¿Queda la autonomía humana reducida? Definitivamente no, por el contrario, termina siendo posibilitada, repensada. Al respecto, veamos las observaciones que señala García Zárate (2014, pp. 31-40) y que sistematizamos de la siguiente manera: a) el cuestionamiento y la crítica a la fundamentación, b) la pretensión de esta y, c) sus alcances.

a) Para García (2014) la “cuestión central” es conocer:

si en términos estrictamente teóricos es posible fundamentar la moral, es decir, si la ética puede proporcionarnos un principio que ostente absoluta necesidad y validez universal. Y la respuesta parece ser [...] que, por lo visto hasta ahora, no es posible hacerlo. (p. 34).

Y dada la fundamentación análoga que establece nuestro autor MQ a partir de las ciencias, para García (2014, p. 31) –quien parte de la delimitación de la causalidad para las relaciones de la naturaleza, y de la libertad en la acción moral– este tipo de fundamentación “resulta poco plausible”. Cabe señalar que nuestro autor en ningún momento niega la libertad, en el ámbito de lo moral asume que la poseemos, no establece cadenas causales en la acción humana; por el contrario, asume la finitud del ser humano y sus límites en el acercamiento de las ciencias hacia el conocimiento, incluso refuta los argumentos deterministas y asume la posibilidad de lo probabilístico en aquellas.

A su vez, García (2014, pp. 35-38) cuestiona la aplicación del principio de simetría de la física a un principio ético absoluto que posibilite la evaluación de la acción moral; así: no admite *la pretensión de trasladar un principio de la física al campo de la ética* y sostiene que eso se acerca a la relación de asimetría en la lógica de relaciones. Añado que el mismo García no precisa, ¿en qué consistiría tal asimetría?

b) De la pretensión de su fundamentación, continúa diciendo que la filosofía:

no tiene como papel ofrecer respuestas últimas y definitivas [...] sino delinear horizontes de problematización más amplios, en medio de los cuales la discusión racional ofrezca nuevas perspectivas que, en tanto sean originales, ricas y fecundas, encaminen al hombre si no a la consecución de soluciones globales y absolutas, sí al menos a la posesión de una certidumbre modesta pero revestida de un noble sentimiento: que el diálogo y el respeto, antes que la amenaza y la prepotencia, siempre han de ser los caminos por los cuales transite su búsqueda, sea cual fuere la dirección en que esta apunte. (p. 35).

Aclaramos que, al ensayar una fundamentación racional de la ética, Miró Quesada no cree haber llegado a conclusiones absolutas. De otro lado ¿No es acaso lo que expone García (delinear horizontes de problematización más amplios, la búsqueda del filosofar, dialógico y respetuoso) parte de la tarea de la delimitación criterial establecida por Miró Quesada? Finalmente, creemos no equivocarnos al afirmar que, Miró Quesada no traslada el principio de la física a la ética, más bien encuentra formas analógicas de fundamentación en pos de la búsqueda de la racionalidad, intento que responde a un contexto en el que se viene renunciando a la razón y pregonando su muerte, y en el que se halla, desde las propuestas intelectuales hasta las más distintas manifestaciones de las subjetividades, la tendencia a un relativismo exacerbado.

c) Para García (2014) el ensayo de MQ, no tendría un “afán de fundamentación” sino más bien “un carácter proyectivo, que apunta a delinear el horizonte social de un mundo que, a juicio de Francisco Miró Quesada, marcha inexorablemente a la instauración de una ética edificada sobre aquellos dos principios que él postula” (p. 38).

De la marcha histórica hacia la ética analiza, también: si la exposición histórica (según la cual habría cierta teleología en la historia) permite trazar el posible futuro en el que la sociedad coloque las bases para una ética universal y necesaria, entonces no sería necesario

apelar a la argumentación a través de las ciencias, ni precisamente recurrir a un principio matemático. Además señala que “la pretensión de contar en medio de la reflexión ética con teorías compuestas de leyes y principios de validez universal y necesaria se presenta como una demanda no sólo ilusa, sino que ostenta un atuendo de visibles matices cientificistas” (pp. 38-39) y, presupone que Miró Quesada, no está tomando en cuenta que el ser humano posee voluntad y conciencia *cuya existencia está articulada sobre la base de sentimientos, pasiones, inclinaciones, aspiraciones y expectativas* (p. 38).

Como respuesta a esta parte, hay que decir que la propuesta miroquesadiana, como horizonte de sentido abre posibilidades y, aunque con modestia acepte los límites del saber, proyecta, coloca a la razón como proyectiva, como prisma que posibilita colores distintos, que genera alcances posibles para la realización de la acción ética. La razón, se establecería como ideal para aproximarse a aquella sociedad donde no exista la arbitrariedad, como la *variable se aproximaría a su límite* y aunque no se logre alcanzar la meta, el camino, la búsqueda sería posible; la *rosa náutica* de la razón encaminaría tal realización, que no termina de cumplirse; sin embargo, alumbra en el naufragio en el que nos encontramos (Miró Quesada, 2003, p. 266).

En defensa de la argumentación realizada por nuestro filósofo sanmarquino, queda por decir que el mismo Miró Quesada afirma que la historia nos presenta contraejemplos, si bien habría una razón que manifiesta suprahistóricamente sus principios y, la historia tiende a la humanización, no sabemos cuándo llegaremos a la aproximación o realización de tal sociedad (si es que llegaremos). Por ello mismo no puede restringirse al filósofo, ni negársele la posibilidad de dar cuenta de esos principios; otro aspecto aun por considerar no debiera escindir ciencia de historia, ciencia de devenir (en el que se halla inserta), mucho menos separarse de la ética y el filosofar. La ciencia no se desarrolla en abstracto, está ubicada en una época, también es falible, es realizada por seres humanos (constituidos por el gran mundo de las subjetividades, ¿quién lo niega?), lo que no le disminuye su búsqueda de objetividad y universalidad.

Retomo el asunto y hago notar que frente a la posible objeción de la ética material de que las leyes físicas nada tienen que ver con las leyes jurídicas, Miró Quesada (2003) afirma:

Se trata de una coincidencia que nada nos dice ni sobre la física ni sobre la moral. Por supuesto que es así: la simetría normativa no tiene nada que ver con la simetría de las leyes físicas. Pero lo que interesa no es el contenido sino la forma de ambas. Y la simetría consiste, precisamente, en una coincidencia de forma. Lo importante es que ella se revela por causa de que, en ambos casos, se persigue la fundamentación racional del conocimiento físico, por un lado, y por otro lado la del comportamiento ético. (p. 244).

Mientras que en la física la simetría es un “criterio fundamental de realidad”, en la ética es uno de “moralidad universal”; siendo la simetría “constitutiva de la objetividad” (El Comercio, 2001), y el principio de no arbitrariedad, su criterio formal.

Según Miró Quesada (2003, p. 245), Kant no tuvo éxito en su fundamentación por no haber aclarado el concepto de forma de ley moral, y por haber pensado la libertad en el mundo noumenal a fin de lograr superar el determinismo de las leyes de la naturaleza.

Cabe la pregunta ¿de dónde nos viene esta libertad? Hay que señalar que Miró Quesada desarrolla, de modo breve, la discusión en torno al determinismo causal de los fenómenos naturales y las repuestas que los estudios científicos han dado en estos tiempos: el problema en torno a la dicotomía determinismo/libertad, ya no sería un problema, pues – menciona Miró Quesada– las leyes de la física son probabilísticas, siendo el principio de determinación de Laplace reemplazado por el de indeterminación de Heisenberg (2003, p.246).

Los deterministas y los partidarios de la libertad, expresan sus argumentos; la discusión se continúa en el campo de lo microcósmico, lo macrocósmico y las redes neuronales; en todo esto, recoge Miró Quesada (2003, pp. 246-248) en su análisis, los aportes de las ciencias a la teoría del caos y a la teoría de la geometría de los sistemas dinámicos complejos (geometría fractal), aplicándolos al caos presente en la manera en que funcionan los flujos electromagnéticos en las actividades mentales, lo que da espacio para la libertad (esto no anula que tengamos reacciones instintivas y que hayan –como lo dice la teoría– reflejos condicionados).

Volviendo al asunto: de qué manera se elige la acción posible, la cuestión queda abierta. Cierta línea de investigación señala la comprobación de relaciones entre estados

caóticos que se influyan y conduzcan al equilibrio (Miró Quesada, 2003, p. 248), lo cierto es que:

dejando a un lado la especulación, podemos afirmar, con seguridad, que las cadenas causales del mundo molar empírico no determinan siempre la acción del sujeto de una manera necesaria. No tenemos, hoy día, que recurrir a un mundo noumenal para mostrar que la ética es posible. El reino de la libertad es de este mundo. (p. 249).

La vía que emprendió Kant puede recorrerse: el camino de la ciencia para lograr la fundamentación racional de la ética.

Volviendo al asunto, podemos cuestionar ¿Cómo plantear sistemas éticos, políticos, y/o jurídicos sin una base material? En la argumentación de Miró Quesada (2003) “el principio de simetría no sólo permite fundamentar racionalmente la ética, sino también el derecho y la política” (pp. 239-240). Para ensayar la fundamentación de estos últimos, presenta el problema de hacerlo a través de la incorporación de normas contingentes en el sistema ético, que expresarían el sistema imperante, el *statu quo* de alguna sociedad real: basarse en experiencias históricas trae consigo el riesgo de incorporar normas materiales que no sean sino producto de los factores empíricos y de la ideologización; en cambio establece que con el principio de simetría “se supera esta dificultad” y permite “proceder de manera racional” (p. 241). Los rasgos de universalidad, de necesidad y de no remitir a ningún contenido material se extenderían a todo sistema que intente encaminar la acción humana, así: el derecho fundado de modo racional debe ser justo y la justicia, simetría; la democracia y su simetría del poder, expresaría la racionalidad en la política (Miró Quesada, 2003, pp. 242-243).

Continúa en esta línea, y encuentra el principio de simetría en el principio moderno de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley y, en la máxima kantiana de que *en el reino de los fines todo sujeto debe ser legislador y súbdito*, relacionada con la primera ley de la razón pura práctica: *actúa de tal manera, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre como principio de una legislación universal* (p. 241).

Respecto a la simetría y el tiempo, resalta nuestro autor que si bien en la exigencia de una norma de A hacia B, en circunstancias iguales B tiene la facultad de exigir a A lo mismo que este le exigió; si bien las circunstancias no pueden ser iguales, *los aspectos situacionales*

comunes [...] son los que permiten aplicar las normas simétricamente (Miró Quesada, 2003, p. 243). Por lo anterior, nota Miró Quesada (2003, p. 249) que el principio de simetría es una condición suficiente de moralidad mas no una condición necesaria; ejemplos como el cuidado de los padres hacia los hijos, nos ilustra cómo hay normas justas pero no necesariamente simétricas.

Plantea entonces: *¿Cuál es la condición necesaria del comportamiento ético?* (p. 249). Responde: la no arbitrariedad; y aunque los conceptos no sean tan nítidos, los ejemplos que plantea Miró Quesada (2003, pp. 250-251) nos permiten intuir que en una acción ética los involucrados deben actuar voluntariamente, no debe haber una imposición y deben conocer aquellos aspectos intervinientes; tal es el contraejemplo en la estafa de una persona que utiliza las estrategias de convencimiento frente a otra, como en el ejemplo del trueque entre un esquimal y un negociante occidental (quien termina beneficiado al intercambiar cuentas de vidrios a cambio de cuatro pieles de oso blanco y diez de foca); y la estafa de un personaje “experto en contrarrestar maldiciones”, que no es sino un pillo que termina timando a otra persona.

Además, la aplicación de la segunda máxima kantiana: *toda persona debe considerarse como un fin en sí, y no como un medio o instrumento* (p. 252), aclararía aquellos aspectos poco claros de la no arbitrariedad. De esta manera, concluye la definición que se aplicaría a la justicia moral, jurídica y política: *una norma es justa cuando es simétrica y no arbitraria*.

si una norma es justa, es objetiva, pues su validez es reconocida por todos y, además, se impone a todos de manera necesaria. En consecuencia, está racionalmente fundada. Y esta fundamentación se basa en el concepto mismo de razón, tanto en su aspecto cognoscitivo, como en su aspecto prescriptivo. En su aspecto cognoscitivo presenta una evidencia total: el conocimiento científico no puede ser arbitrario. La verdad no puede establecerse por decreto. Vemos, así, que la simetría y la no arbitrariedad constituyen las condiciones de validez tanto del conocimiento científico como del comportamiento ético. En consecuencia, son el fundamento de la objetividad tanto teórica como práctica. La fundamentación resulta, así, unitaria y sistemática, y responde al planteamiento kantiano: alcanzar la unidad completa de la facultad de la razón pura, tanto de la teórica como de la práctica, derivar todas las cosas de un solo principio. (Miró Quesada, 2003, pp. 252-253).

Identifica Miró Quesada (2003) que en la historia, vista desde la perspectiva de la racionalidad, se ha ido formando *la conciencia de que la organización social debe*

fundamentarse en la justicia (p. 254). Así: “la historia se va tejiendo a través de una serie de hechos que, a primera vista, parecen sin relación entre ellos, pero que, debidamente sopesados, revelan que el avance hacia la sociedad justa va conquistando cada vez mayor terreno” (p. 255).

Vislumbra así, Miró Quesada (2003, pp. 256-260), distintos hechos en los que se hallaría este avance hacia los principios de simetría y no arbitrariedad, comenzando por la civilización helenística occidental y la aplicación limitada de estos (pues la ciudadanía se restringía a unos cuantos que no fuesen esclavos, metecos y mujeres); pasa por Roma, en donde se dieron condiciones desiguales de derechos, que se conquistaron a través de las luchas entre los patricios y la plebe y, se extendieron a través de la ciudadanía concedida en el imperio (aunque se mantenía la esclavitud); la edad media, donde ya no había esclavos pero sí siervos, y monarquía absoluta, en la que se maltrató a los dueños de la tierra y se dio la especulación financiera; las revoluciones americana y francesa, que mantenían aún las asimetrías; hasta el socialismo, como intento por forjar una sociedad simétrica y sin clases, a partir de la economía que construya la sociedad de la abundancia; por último, enfatiza “no puede haber sociedad sin clases si la sociedad no permite a cada cual elegir libremente su destino, y si no proporciona los medios materiales y culturales para que el destino elegido pueda realizarse de manera plena” (p. 260).

Hay que decir que, pese a avizorar los rasgos hacia la conquista de los principios que establece en su fundamentación, renuncia a una concepción hegeliana del desarrollo y la culminación de la historia hacia el espíritu absoluto; al contrario, afirma nuestro autor que:

La historia del espíritu no terminará nunca mientras haya hombres y mujeres con vida. Y no es imposible que, después de haber avanzado un largo trecho hacia la realización del ideal de la racionalidad, se derrumbe todo lo realizado y la historia naufrague en una sociedad en que las palabras “razón” y “justicia” hayan perdido toda significación. (p. 255).

Si bien Miró Quesada (2003) afirma que el ideal de la sociedad sin clases *abre la posibilidad de pensar que la historia tiene un sentido* (p. 260), contraargumenta que esto no significa que lo tenga: *nada* en sí mismo lo tendría, y nos advierte de no caer en “una peligrosa hipóstasis”. No obstante lo anterior, concluye que “*todo* puede tener significación

si se la dan los hombres. Por eso, para aquellos que luchan por la liberación total que ven que estamos, hoy día, más cerca que en el pasado, la historia sí tiene sentido” (p. 260).

Reflexiona el filósofo peruano (2003), en torno a la sociedad actual: considera a la civilización de estos tiempos como científico-tecnológica, cuyas vías son la guerra o la paz, la destrucción que acabe con todo o, la aplicación racional de la técnica para *liberar y mirar con esperanza la meta fundamental: la humanización de la historia* (p. 263). De la que es un convencido y cuyo punto de vista –afirma– no es incompatible ni con el del místico ni con el de las grandes religiones (en El Comercio, 2001).

El estado de cosas es el sistema capitalista actual con *el límite insuperable: la insensibilidad frente al otro, frente al sufrimiento de los demás, la sociedad inhumana*, cuyo sistema reduce todo a lo económico (Miró Quesada, 2003, p. 264); incluso por encima de la vida²³, y entroniza presupuestos teóricos como el de la competencia perfecta (que, observo, terminan siendo meras abstracciones que pretenden la justificación del mismo sistema, que ha devenido en dogma y, para muchos, en la única vía).

Se pregunta Miró Quesada (2003): si ¿el ideal de la sociedad justa no es sino una meta retórica?, en el intento de la realización del ideal nos hallamos con aquello que no sabemos, ni podemos saber: las dificultades prácticas y, pese a la impredecibilidad de la historia, hay en esta una *coherencia dinámica... no es posible crear una sociedad injusta para llegar a la sociedad justa*, de ahí que *los métodos deben ser compatibles con los fines* (p. 264).

En la línea popperiana, afirma que *todo modelo social apriorístico es irrealizable*, y aunque nadie sabe cómo se llegará (si se llegará a la sociedad justa): “desde el punto de vista técnico, se trata de un problema de optimación coherente” (p. 265) que conjuge la máxima eficiencia sin que se contravenga lo que se predica.

Si bien los rumbos de la sociedad real hacia la ideal, presentan grandes dificultades, Miró Quesada (2003) enfatiza en no perder de vista el norte que señala la *brújula*, la *rosa*

²³ El mercadocentrismo ha desplazado al antropocentrismo, dejando de lado lo humano y las condiciones materiales para la reproducción y el desarrollo de la vida en nuestro planeta, dejándose de lado la eficiencia reproductiva (Hinkelammert, 1995).

náutica de la razón que nos acercaría a la *posibilidad/esperanza* de la humanización en la historia, incluso cuando haya mucho por recorrer (p. 266).

2.2.2. “Objetivismo y subjetivismo en la filosofía de los valores” de Miró Quesada

De acuerdo a Miró Quesada (1994), la fundamentación de la ética que se base en el concepto de valor, presenta grandes dificultades; el término resulta siendo ambiguo, y la pretensión de fundar la ética sobre este ha llevado a dicotomizar su abordaje (p. 85); de otro lado podemos decir que “los valores intentan fundar una ética sin fundamento” (Morin, 2009, p. 30).

Nuestro autor intenta ser riguroso, estudia el tema desde una posición que ciertamente podría considerarse analítica, e inicia su reflexión en torno al concepto de valor, opta por la pregunta de si los valores existen independientemente o no del sujeto que valora; en la respuesta a esa cuestión, identifica que allí se bifurca el asunto y, se instaura las ya clásicas corrientes del objetivismo y el subjetivismo, cuya eterna discusión: no deja de tener ambigüedades, posee argumentaciones poco claras y, abunda en contraejemplos que, bien pueden ser considerados para desmontar una postura u otra.

Problematiza el concepto de valor, encuentra diferentes tipos y, para el caso de los valores éticos, los clasifica en entitativos y racionales (pp. 86-89): por un lado, el valor entitativo refiere el valor a nivel de personas o colectividades, ¿en qué radicaría ese valor? En que habría un valor intrínseco perteneciente *per se* a todo ser humano; no obstante lo anterior, el asunto es problemático pues, la dignidad –con la que asocio esta parte de la reflexión de nuestro autor–, es un concepto que no se halla en todas las culturas y épocas de la historia humana [agrego que, nuestra época, caracterizada por la conquista –cuanto no completamente práctica, al menos teóricamente– de libertades y derechos, entroniza la dignidad e incluso abre la reflexión a la posibilidad de hablar de la dignidad animal]; de otro lado, otra caracterización del valor que, según nuestro autor, no se separa del valor intrínseco atribuido a las personas radicaría en su capacidad de “asumir conductas valiosas”, en la capacidad de acción e intervención del ser humano en el mundo, así: algunas de sus acciones resultarían ser más valiosas que otras y –al parecer siempre– con relación a las otras personas (MQ halla en esto la “circularidad” entre valor y conducta valiosa).

Volviendo a las posturas del objetivismo y el subjetivismo, ¿cuáles son estas argumentaciones? Mientras que la primera afirma que 1) “hay valores que se imponen a través de la historia” y que 2) “si los valores no fueran objetivos, entonces todo estaría permitido” (p. 90); la segunda encuentra contraejemplos frente a estos “valores objetivos”. Las justificaciones de los objetivistas pretenden fundar el origen del valor en la transcendencia (como lo divino, o el código genético), o en la inmanencia de este (en las mismas personas, que se impondría a las conciencias individuales); y la de los subjetivistas en su origen relativo (el sentimiento, la emociones, la voluntad, etc.) (Miró Quesada, 1994, pp. 90-92).

Respecto al segundo argumento de los objetivistas denominado del “todo vale”, puede ser interesante resaltar el ejemplo que toma Miró Quesada (1994) de Garzón, de acuerdo al cual los valores (como los desvalores) serían objetivos, siendo que los que proceden en contra de estos padecerían de “ceguera axiológica” (de modo análogo al daltonismo); el asunto sin embargo, se problematiza cuando se presenta la objeción subjetivista de si, acaso todo un pueblo puede estar ciego (p. 91).

Lo anterior, me hace recordar a Saramago: estamos ciegos, andando por el mundo creyendo poder explicárnoslo, moviéndonos en él bajo diversas redes, performatividades (dirían las posfeministas y los movimientos LGTBIQ+, quizá), y objetos creados desde nuestras concepciones del mundo, en el que reproducimos nuestros juicios, prejuicios, y relaciones de poder, también –paradójicamente– las posibilidades para nuestra mejor convivencia, ser y hacer.

También, me pregunto si acaso la transcendencia-inmanencia sea parte de nuestra condición religada, de pertenencia macrocósmica, desconocida e infinita y, a su vez, de nuestra concreción y capacidad (o acaso engaño frente a nuestra vulnerabilidad y nuestras miserias) de pensar el infinito sin poder aprehenderlo, menos terminar de explicarlo ¿Será que de ahí nos viene la vena de búsqueda continua y perpetua? Dejamos abiertas las preguntas.

La discusión no termina de zanjarse y –pienso que– puede traslaparse a otras investigaciones como la realizada por Charles Taylor, en su estudio de *Las fuentes del yo*, en

el que intenta encontrar sentidos de valor en la tradición, la religión, las distintas relaciones intersubjetivas y las diferentes fuentes que narrativamente irían configurando, constituyendo y enriqueciendo la complejidad del yo, el animal que narra historias, y se narra a su vez.

Como postura intermedia a las ya citadas, que también presenta dificultades, muestra Miró Quesada (1994, p. 92), al historicismo en el que confluiría la objetividad de lo epocal que no depende de los individuos y, en una panorámica histórica mostraría, los cambios que solo podrían explicarse desde las variaciones en las conciencias y subjetividades de las personas.

La historia –sugiere Miró Quesada– nos muestra contraejemplos que bien pueden derrumbar los argumentos de los objetivistas, pues desde los estudios antropológicos y etnohistóricos, hay aportes que contribuyen al análisis de la mirada de la posibilidad y la relativización con que las culturas asumen lo valioso y, la extrañeza de quienes se acercan a estas desde la mirada ajena (p. 94). Pienso esta extrañeza desde la propuesta de Rita Segato (como se citó en Bidaseca, 2015, p. 76) y la “mirada pornográfica occidental”, al interpretar culturas ajenas a la suya y captar solo una parte de estas, como es el caso por ejemplo, de mujeres en África captadas en su desnudez, desde la lente de una cámara –de unos ojos, de una mirada y horizonte muchas veces parametrado y estereotipado– de una revista occidental que las reduce a la instrumentalización o al salvajismo, que puede generar incluso “retóricas salvacionistas” en el interior de los movimientos feministas, o de muchos pueblos de América, cuyos colonizadores tuvieron la consigna de “civilizarnos”. De otro lado, reflexiona MQ: habría constantes históricas en las valoraciones humanas, que bien harían intuir valores suprahistóricos a lo largo de nuestras interrelaciones sociales y, que se mantendrían –de manera diacrónica– en las distintas sociedades del mundo.

La impresión que se tiene, por eso, es que ni el subjetivismo ni el objetivismo son capaces de ofrecer una visión aceptable de la manera como se relacionan los individuos y las colectividades con los valores, ni logran presentar una comprensión adecuada de la vida moral. (Miró Quesada, 1994, p. 95).

Ni la una ni la otra, podrían explicar las constancias y las variaciones, que no pueden reducirse ni a la invariancia ni a la mera preferencia de los sujetos; además, apostar por una “tabla de valores” conduciría a “callejones sin salida” (Miró Quesada, 1994, p. 96).

La situación es, en verdad, desconcertante. El sólido edificio exigido por el objetivismo se derrumba ante la evidencia histórica y antropológica. Pero al derrumbarse, no se cae todo el edificio, quedan vestigios, determinadas estructuras permanecen a través de las épocas. Mas, dentro de ciertas formas muy generales, sufren, a su vez, alteraciones que impiden considerar que se trata de una invariancia relativa. En pocas palabras, el panorama axiológico no es suficientemente nítido para que pueda aprovecharse en favor del objetivismo y no es suficientemente borroso para que puede utilizarse de manera contundente como una prueba del subjetivismo” (Miró Quesada, p. 97).

¿Hacia dónde apuntar el asunto de la fundamentación? De acuerdo a la propuesta de nuestro filósofo peruano (1994, p. 97), el modo en que Kant aborda el problema es desde la universalidad y la exclusión de los principios materiales (que tampoco considera las emociones y los valores, aunque contradictoriamente coloca a la razón como valor supremo). Quiero decir que, esto no cierra la discusión pues el asunto de las emociones, la educación de estas y su gobierno sigue siendo, como diría Victoria Camps (2011), la tarea pendiente y muchas veces olvidada de la ética; salta a la vista, sin embargo, que pese a los esfuerzos de la autora (y otros más) [“lo que hay que evitar son los antagonismos, no apostar por las emociones sin más ni por la racionalidad pura, pues ni los sentimientos son irracionales ni la racionalidad se consolida sin el apoyo de los sentimientos” (p. 21)], continuamos moviéndonos en el lenguaje dicotómico, vestigio de nuestras herencias occidentales, que no termina de acortar la distancia que por mucho ha separado a la razón de la emoción para que, al fin, las hermane (pp. 13-22). En esta misma línea, Michael P. Lynch (como se citó en Baggini, 2017) considera que, la razón “se caracteriza por su fragilidad y se nutre de nuestros sentimientos y pasiones, cuya pálida llama prometeica ha de alimentarse para evitar que se consuma hasta extinguirse” (p. 20).

Retomando lo anterior, para nuestro filósofo es clave el criterio de racionalidad: “una conducta es éticamente aceptable si el fin que persigue es racional” (p. 97); lo que supone racional en este sentido, no alude a la eficacia para alcanzar el fin, calculada desde la instrumentalización del medio-fin, del costo-beneficio (mayor rapidez, menor gasto de energía y recursos) y, si bien, la universalidad se impone respecto al conocimiento y a los medios; no es el caso para la racionalidad a la que recurre MQ (1994, pp. 98-99), pues esta se sustentaría en el principio de universalización de aceptación del fin que sea racional y, en consecuencia ético (desde el consenso crítico de “aceptabilidad universal” que puede brindarnos la razón), desprovisto de todo tipo de materialidad.

El ejercicio de fundamentación de MQ (1994, pp. 99-100), se establece desde la citada universalidad que resulta ser una condición necesaria pero no suficiente (esto lo ilustra con el ejemplo de la creencia, por mucho tiempo aceptada, de la tierra plana donde se nota que la aceptación universal no es suficiente). MQ resignifica de modo crítico esa condición formal; lo hace –según interpreto– a partir del principio de la no arbitrariedad (como necesidad), que no solo debe ser visto como una directiva (negativa) sino como fuerza potente de comportamiento, que con el correspondiente principio de simetría (suficiencia), visto como espejo/reflejo intersubjetivo complementa la argumentación con la actualidad y la potencia que estos dos principios involucran.

El criterio de universalidad sería algo así como un tamiz o “poda del sistema moral” (p. 101), de diferentes sistemas éticos, de tal manera que atrás quedarían las normas que marcan conductas no universalizables: “*lo que es racional no puede ser arbitrario*” (Miró Quesada, 1994, p. 103).

Una persona se comporta arbitrariamente frente a otras cuando intenta imponerles una conducta que ellas no han elegido y cuando ellas no intentan imponerle a dicha persona ninguna conducta [...] [y] el rechazo de la acción arbitraria se debe a que ninguna persona puede aceptar ser tratada como instrumento por otra. (p. 103).

Acepta Miró Quesada (1994), que “debe reconocerse que no hay sistema ético que sea totalmente inmune a las objeciones y que pueda aplicarse de manera precisa en todos los casos” (p. 104). Por lo cual encuentra autobjecciones e intentos de respuesta a su propuesta:

Entre las objeciones a esta fundamentación estaría aquella que sugiere que la opción por la racionalidad finalmente es la de la subjetividad (ya que “toda elección es subjetiva”), de tal modo que no se superaría el subjetivismo; sin embargo para el mismo MQ, en efecto, “no puede demostrarse racionalmente que debemos ser racionales” (p. 101) ya que esta fundamentación se basa en una valoración, en “un proceso emocional”; mas, luego de aceptada esta manera de fundar la ética, se superan las dificultades mencionadas del subjetivismo y el objetivismo (p. 102).

Otras objeciones: el criterio de racionalidad, que permite la universalidad, solo se aplicaría a la cultura occidental; a esto responde que, si bien el hombre occidental apuesta por este modo de fundar la ética, habrá que preguntarse si puede aplicarse a otras culturas

(Miró Quesada, 1994, pp. 104-106); aclara además, que esta universalización supone la simetría o reciprocidad de conductas de los miembros de la comunidad (con lo cual se potenciaría la relación entre todos los miembros de la comunidad, como posibilidad de la ética para que todos puedan asumirla); donde la objeción de la aceptación universal de castas, se cuestiona (y queda refutada) a partir de pensar si se aplicaría o no la reciprocidad de los involucrados, desde la hipótesis de subvertir la situación en la que cada cual asuma su rol, desde la otra cara de la moneda. Finalmente, la tercera objeción se halla respondida:

Vemos, así, que el principio de universalidad no significa que para que un comportamiento sea considerado ético todos los miembros de la comunidad deban asumirlo. Si así fuera sería imposible que existiera la ética (cualquiera que ella fuese) pues, en la realidad de la vida social, nunca se logra una completa coincidencia de todas las conductas (Miró Quesada, p 107).

Análogamente afirma Baggini (2017):

el hecho de que sepamos que la razón no convencerá a todo el mundo es irrelevante. Una cosa es que un argumento sea sólido y otra que sea convincente. No debería sorprendernos el hecho de que los buenos argumentos racionales con frecuencia no logren convencer a la gente. El argumento en favor de la razón no consiste en que siempre resulte psicológicamente eficaz, sino en su genuina contribución a nuestra búsqueda de la verdad. No obstante, al igual que podemos conducir un caballo hasta el agua, pero no podemos obligarlo a beber, podemos conducir una mente hasta la razón, pero no podemos obligarla a pensar. (p. 48).

¿Por qué optar por la racionalidad? Para Miró Quesada (1994), “el hombre de Occidente considera que su razón debe ofrecerle los criterios necesarios para orientarse en el mundo [de modo teórico como práctico]” (p. 105) y, si bien, “sólo nos puede ofrecer un criterio negativo, [...] permite orientarse con eficacia en el plano de la ética” (p. 105). No hay una respuesta que pueda sentar su aserción definitiva, mas sí hay, un acto de fe y voluntad para optar por aquello que podría facilitar mejores mundos posibles.

2.3. La fundamentación racional de la ética, alcances y problemas abiertos

¿Consigue Miró Quesada fundamentar racionalmente la ética? Pensamos que su propuesta como ensayo/intento tiene un punto de partida crítico que –de acuerdo a su sistema abierto de la razón– no cierra el horizonte ético.

Como procedimiento metodológico, su crítica a las fundamentaciones basadas en contenidos materiales, nos muestra la radicalidad de su pensamiento: la razón y su

funcionamiento, con sus saltos y retrocesos, establecería la línea orientadora para la acción. No hay en esto un tratado o un canon desde el cual actuar, solo una aproximación regulativa que abre la posibilidad de la ética. Así, cuando vemos, por ejemplo, el asunto desde diferentes ámbitos, como el de la bioética, podemos considerar estos principios como lineamientos orientadores para tomar decisiones en situaciones críticas y dilemáticas (Villarán, 2003).

¿El principio de no arbitrariedad se puede aplicar a los seres humanos y a otros ámbitos de la naturaleza? Consideramos que la respuesta es afirmativa: pudiendo funcionar para los otros “otros” de la naturaleza, podría abrir la ética hacia la ecológica. Siendo cierto que la realidad rebasa cualquier teoría, podemos decir que la propia realidad tendría la capacidad de irse generando constantemente, y marca la pauta para la posibilidad de la libertad, para la gestación de un mundo distinto.

La razón operaría en nuestro proceder ético en lo que podría extenderse a una suerte de intersubjetividades relacionadas, e incluir las responsabilidades que tenemos con el planeta al que pertenecemos, que pueden vincularse con algunas de las propuestas de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS). Hay que decir que, no ofrece Miró Quesada una propuesta ética que se reduzca a la discusión analítica, tampoco renuncia a pensar la complejidad de las situaciones del ser humano y la ética (p.e.: no niega la irracionalidad, pero no la considera constituyente de la razón), manteniéndose, de esta manera, en la tradición crítica.

¿Por qué intenta encontrar Miró Quesada principios que fundamenten la ética? Si:

a pesar de la apuesta, a pesar de la estrategia, sigue habiendo una irreductible incertidumbre ligada a la ecología de la acción [que considera las interrelaciones y sus consecuencias], a los límites de lo calculable, a los antagonismos imperativos, a las contradicciones éticas, a las ilusiones de la mente humana. (Morin, 2009, p. 63).

Ensayamos cierta respuesta: porque siempre podremos trazarnos derroteros, pese a que sepamos que no alcanzaremos la plenificación, nuestra libertad se despliega, sus consecuencias también.

Mientras Polo (2009) señala:

nos apartamos de la aproximación criterial de la razón práctica, es decir, de aquellas perspectivas que consideran que la racionalidad práctica es un asunto de establecer criterios para orientar la acción humana, sea la imparcialidad, la simetría, la falsabilidad, la equidad, entre otros. Con estos criterios se ha querido garantizar la racionalidad de los argumentos contra el irracionalismo y el dogmatismo fanático. Los criterios se hacen importantes cuando la razón práctica ha sido reducida a procedimiento para resolver problemas, es decir, cuando se ha dejado su sentido télico. Frente a esta tendencia criterial, observamos que la “exigencia de racionalidad” no se reduce al intercambio de argumentos orientados por un criterio, es decir, no es solo el lenguaje articulado lo que ofrece racionalidad, sino la trama de relaciones, circunstancias, eventos, sentimientos, historia personal y colectiva. Además, la perspectiva criterial presupone muchas veces una forma maniquea de ver el desenvolvimiento de la razón (lucha contra la irracionalidad y el dogmatismo), cuando la propia razón crea irracionalidades y dogmatismos. La racionalidad no es una instancia neutra o un mecanismo procedimental que juzga con imparcialidad todo proceso, por eso no está exenta de producir sus propias enfermedades. (pp. 134-135).

Vemos que en el rechazo de la “aproximación criterial”, hay una renuncia al sujeto trascendental. Ya lo planteaba Dussel (2008), en su denuncia del “sujeto cognitivo”, presente en el tipo de argumentaciones que solo apelan al criterio formal, que no hace sino dar preeminencia al sujeto de la modernidad y enfatizar los dualismos; frente a lo cual propone, la inteligencia sentiente, la carnalidad y la vida desde el realismo crítico de Zubiri y los planteamientos de Ellacuría.

Por su parte, Žižek (como se citó en Castro-Gómez, 2015), asumiría algo así como un sujeto trascendental y afirma que la subjetividad no se reduciría a los “procesos de subjetivación”, que buscarían programar nuestra acción: por ejemplo, la subjetividad del prisionero no es solo histórica, “es siempre algo más que la identidad (*Self*) histórica que asume a través de la normalización carcelaria” (p.51); el sujeto tampoco se reduciría a los procesos históricos de subjetivación, como pretende Foucault, quien reduce todo a la historia, subjetividad a subjetivación, y que incluso piensa la resistencia al interior del poder, que termina –paradójicamente– poniéndole límite y reduciéndola a su vez. De otro lado, también muestra el rechazo a la muerte del sujeto, pues esto no haría sino hacernos caer en el relativismo a ultranza y en la renuncia a la política en la que confluye y se posibilita la universalización de intereses (pp. 24-27), y que –creemos– deviene en desmedro de la posibilidad del cara a cara, de la intersubjetividad para constituir y desplegar formas posibles del convivir en el encuentro con los (as) otros (as).

En el intento de extender la razón a otros ámbitos, asume Polo (2009) que:

Entender que la razón práctica es constitutivamente pasional requiere superar la idea de racionalidad solo ligada a los procedimientos lógicos, matemáticos, a los conocimientos y metodologías científicas. Requerimos dejar la perspectiva de la razón desencarnada, pura, que mira desdeñosamente toda otra realidad. Es distanciarse del proyecto moderno de convertir la ética en una ciencia, para acercarla más a una hermenéutica²⁴ de la complejidad. (p. 142).

Similarmente, Rizo Patrón (2015), explica en la introducción a su libro *La agonía de la razón*, el proceso agónico de esta, como “lucha y contienda”; acepta con sinceridad, la radical finitud de la comprensión humana; admite las dimensiones de la racionalidad; “la raigambre dóxica de la razón” y la irracionalidad como parte de esta, cuyo carácter agónico emergería de un fondo irracional.

Expone también la autora, que la razón sería la única capaz de pensarse a sí misma, habría generado los distintos movimientos de la humanidad como la ciencia, la tecnología y la política, y su ideal –aplicado al campo de la ciencia– se traslaparía a los asuntos práctico-políticos; al mismo tiempo, identifica (como ya lo han hecho otros), que la pretensión de la racionalidad matemática moderna no equivale al progreso moral, y enfatiza más bien en que: “el concepto moderno de “razón pura” dio pie a extremismos fundamentalistas, subjetivistas o logocéntricos que, especialmente en el terreno de la praxis, causaron toda suerte de calamidades a la humanidad contemporánea por lo que su rechazo devino legítimo” (p. 9).

En esta misma línea, la razón pierde su puesto para la explicación de la acción y se insiste en la novedad de esta:

Volvemos a insistir: ni las normas ni los hábitos eliminan la posibilidad del surgimiento de lo nuevo en la praxis, justamente por lo cual se hace incierta. La irrupción de lo nuevo, de lo inesperado, desestabiliza nuestras pretensiones, ante lo cual a la razón práctica solo le cabe permanecer atenta. (Polo, 2009, p. 140).

Como respuesta a lo anterior, discuto el sesgo conclusivo de encerrar a la razón en una comprensión que la declare ilegítima y, cuestiono la renuncia al intento de aproximarnos a aquellos principios en pos de la irrupción de lo nuevo; lo distinto siempre irrumpe, la grieta nos constituiría, la realidad nos contiene y rebasa, esto no tiene por qué llevarnos a renunciar a la búsqueda de principios regulativos de la acción, como no podemos renunciar al derecho

²⁴ Sería interesante considerar el problema de la interpretación de Octavio Paz, quien asevera que toda traducción es una interpretación y, a su vez toda interpretación es un modo de creación.

por más que la transgresión desborde las reglas y que la praxis tenga la potencia de la acción contingente; sumada a esta objeción, en tiempos como estos, habría que preguntarnos si hay comportamientos fluyentes, praxis novedosas o si estas no están, acaso, siendo absorbidas bajo la lógica del mercado.

Bajo esta lógica, citamos el discurso de Žižek que, menciona Castro-Gómez (2015), y, considera lo siguiente:

En lugar de atacar al capitalismo, los posmodernos prefieren denunciar por totalitarios la lucha de clases y el “economicismo” marxista y apoyar en cambio los procesos de subjetivación de las mujeres, las parejas gay, los indígenas y los afrodescendientes, las lesbianas y los trabajadores precarios. Le dan importancia a las luchas contra el racismo, el sexismo, la homofobia y el colonialismo, pero no cuestionan el horizonte capitalista que hace posible y estructura todas estas luchas” (p. 7)

Horizonte en el que somos hoy “fetichistas pragmáticos” del dinero, “para poder vivir capitalísticamente” (pp. 57-58), para evadir nuestra condición finita e incompleta desde la que nos da miedo la libertad. La anterior crítica ha hecho que Castro Gómez (2015) vea en Žižek un conservador, reaccionario frente a las luchas de los movimientos surgidos en la época del capitalismo, con una visión posfundacionalista de la política, pues rechaza que exista un fundamento último en esta; no obstante que no renuncie al ejercicio de fundamentarla y que conciba que “no hay entonces política sin tragedia”, ya que desde la “ontología de la incompletud” deberá aceptarse que el desacuerdo y el antagonismo le son constitutivos (pp. 64-71). En esta misma línea crítica, Žižek concibe que la autogestión, la descentralización, y la sostenibilidad ecológica conformarían los “ejes de una nueva forma de producción” circunscritas en el ámbito del capital y cuya ideología hegemónica, en su fase global, es el posmodernismo (pp. 13-17). Los cuestionamientos a cuestiones tan mordaces como las de Žižek quedan abiertos.

Volviendo al asunto anterior: la exigencia de claridad conceptual, de “aproximación criterial”, de sentar criterios éticos, responde a la preocupación de crear un marco en el que no todo esté permitido, marco que no se reduce ni se circunscribe a lo meramente enunciativo; sino que por el contrario se filtra a través de las vigencias en las distintas prácticas culturales; queda abierto el asunto de si esta reflexión puede encaminarnos a repensar los derechos humanos y, si debemos continuar en la línea de la filosofía

occidentalista, en la que las ya conocidas dicotomías y binarismos no hacen sino excluir las categorías filosóficas y dejar de lado la complejidad de las realidades.

En esta misma argumentación pretendemos reflexionar que, universalismo y particularismo no están escindidos, y –en todo caso– pasar el filtro crítico de la razón nos hace suponer que ni todo lo universal es necesario, ni lo particular sin más debe tornarse universal:

En efecto, la decisión es el resultado de una relación o mediación entre la universalidad de los principios prácticos que orientan en general las acciones, y la particularidad y la diversidad irreducible de las situaciones en las que se debe actuar y responder correctamente. (Varela, 2014, p. 24).

Así: el componente particularista, contextualista, situacional, de sabiduría práctica de la ética aristotélica, no se escinde de la exigencia universalista. Con esto agregamos que “el mundo de individuos desnudos” (sin propiedades) es tan ficticio, y que “la universalidad [es] inherente a todo particular” (Bunge, 2006, p. 308), que la ética puede ser vista como: “creación permanente, un equilibrio siempre presto a romperse, un temblor que nos invita en todo instante a la inquietud del cuestionamiento y a la búsqueda de la buena respuesta” (Théo Klein citado en Morin, 2009, p. 61).

Pienso que, la forma criterial expuesta por Miró Quesada rescata una forma prudente y humilde de la ética de mínimos, así: que un principio sea necesario y no suficiente abre la posibilidad de pensar en las condiciones previas, que deben darse para que sea suficiente. En este sentido, se requiere que desde la no arbitrariedad, no se ejerza injusticia, que no haya dominación, que no haya violencia, el principio restrictivo de la acción que abre la posibilidad a las distintas posibilidades dentro de lo fáctico y, en un marco práctico en el que hayan límites a nuestra acción. Así, desde un principio negativo restrictivo, es posible pensar la condición de la simetría y su respectiva forma provista de lo que será el contenido de la acción ética, en el principio material de la ética que posibilitaría la concreción de la acción. Los principios podrían verse como la configuración de la situación ética anterior o previa, condición preontológica, pre fenomenológica, intuitiva y creativa de la razón, que no se restringe al ejercicio lógico-matemático, ni siquiera científico o lingüístico.

CAPÍTULO III

LA RAZÓN DINAMÉTICA HUMANISTA DE MIRÓ QUESADA

Las realidades se despliegan, rebasándonos...

Llegado este punto de la tesis podríamos preguntarnos: ¿puede acaso establecerse puentes o nexos conceptuales y prácticos en el filosofar de Miró Quesada? Considero que en la tarea de forjar el conocimiento, el quehacer teórico-práctico, posibilita, abre y proyecta distintos horizontes; y la posibilidad conceptual (también práctica), que surge a partir de la relación que encuentro entre la razón, la ética y el humanismo desarrollados a lo largo de la filosofía de nuestro autor, hace que proponga la articulación de la *razón dinámica humanista*, una razón dinámica, ética y humanista; que enlaza, a modo de engranaje, tres de los grandes conceptos o ejes fundamentales y fundacionales, constituyentes de la propuesta filosófica miroquesadiana y que apunta a proyectar distintos alcances.

Como paso previo, completo la tripartita conceptual mencionada, desarrollo la descripción y caracterización del humanismo de Miró Quesada, para luego identificar los giros y aspectos más relevantes de este. El análisis de sus escritos latinoamericanistas me hace situarlo como un filósofo de la liberación, e intenta traer de vuelta, retornar, la discusión en torno al humanismo en Latinoamérica. Finalmente se esboza el eje articulador en la obra de nuestro filósofo y se reflexiona en torno a las posibles consecuencias práctico-conceptuales de aunar la razón, la ética y el humanismo.

3.1. El humanismo en la obra de Miró Quesada

La posición humanista de Miró Quesada es una constante en su obra. Para nuestro maestro Sobrevilla²⁵ “El hombre sin teoría” marcaría el inicio de su propuesta humanista, la cual –sugiero– presenta un núcleo racional, desde el que proyecta y realiza su filosofar, tiende un puente hacia lo ético y una proyección hacia otros horizontes.

Hay que decir que, para Sobrevilla (1989, p. 862) no fue posible conciliar en Miró Quesada la posición de filósofo riguroso, estudioso de la razón, con la del filósofo de la liberación latinoamericana; argumentando que la autocolocación que hiciera MQ en esta última línea, se correspondería más bien con las actitudes que su personalidad desplegaba – entre las que destaco la conciliación, la escucha y la consideración de los otros (as), como dialogantes válidos– y no tanto con una línea coherente de su proyecto filosófico.

He de decir –y me permito mencionarlo– que Miró Quesada, *Diodoros Kronos* o *Paco*, siempre apasionado de la razón y del filosofar, era un encantador de teorías, de sueños, de realidades y de discursos, afable y amable, sus discusiones filosóficas envolvían hasta al más escéptico, el poco informado y, quién sabe si hasta habría podido persuadir al cínico para comenzar el diálogo que como apuesta inacabable, interminable y muchas veces esperanzadora –incluso con todas las frustraciones que puede no zanzar, los intereses/problemas involucrados con los que puede advenir, y con condiciones que no siempre se logra garantizar– constituye una de las vías por la que seguimos apostando.

También quiero decir que no olvidaré cuando, siendo estudiante de Filosofía de la Universidad Nacional Federico Villarreal, llegó a deslumbrar con una gran disertación, que destacó por su lucidez; a filosofar y hacer que algunos nos enamoremos de esta actividad en el Auditorio Antenor Orrego, animándonos a seguir pensando y a constituir el C.E.F.M.I.C (Círculo de Estudios de Filosofía Francisco Miró Quesada Cantuarias), en una universidad que apenas se iniciaba en su Facultad de Humanidades y que aún hoy resulta periférica en estos lares. De esto último, considero que *el locus de enunciación* del filosofar en nuestra América, marca ya, nuestra pertenencia a la periferia, además que los prejuicios, las

²⁵ Afirmación realizada por Sobrevilla en una conversación informal que mantuve con él, el 29 de setiembre de 2012, en su casa de los Conquistadores 828, San Isidro.

generalizaciones, los problemas y demás, nos desencuentran, pero expresa mucho de nosotros y de lo que aún nos queda por forjar.

No obstante lo dicho por Sobrevilla, agrego que si bien es cierto que la afirmación de que tal conciliación responde a su personalidad, en la que –según mi parecer– late su convicción por el ideal de vida racional (cuya elección –incontables veces ha afirmado– no puede demostrarse) y, que calza muy bien con su proyecto de la teoría de la razón y la potencialidad de esta; vista su obra panorámicamente, afirmo pues que, los principios que acuña a la razón bien pueden corresponderse con el sistema abierto y dinámico que –desde los comienzos de su filosofar– intentó fundamentar y, puede a su vez, admitir la cara del humanismo que se engarza con el ideal de la razón hacia la sociedad justa, y con la necesidad de la ética de la ciencia.

Así, pienso que su posición humanista y de filósofo de la liberación, es coherente con su posición rigurosa, y que debemos empezar a criticar las divisiones dicotómicas que separan a los científicos de los humanistas y los alejan cada vez más. Más allá de eso, puede verse que la propia razón abre mundo, y posibilita el pensar y el hacer.

Volviendo al humanismo de Miró Quesada, lo interpreto como uno que se corresponde con la razón y la ética, presente en la extensa obra del autor y, que alcanza la praxis política, filosófico-epistemológica. Visto en el tiempo, su humanismo presenta ciertas continuidades. Señala el propio filósofo que: en 1953 había concluido que “la única ideología que expresa el sentido profundo de la civilización occidental es el *humanismo*” [...] que el humanismo no necesita ninguna fundamentación; recoge el sentido del humanismo de Camus como “rebeldía ante el destino”, ante la tiranía y la opresión ejercida por la fuerza o la religión, sufridas por los otros, lo que “le hace comprender que son como él, que él es un hombre entre los hombres”, y que le solidariza con ellos, incluso con los que no pueden rebelarse, para luchar por un destino mejor (Miró Quesada, 2010a, p. 334).

3.2. Desde el hombre sin teoría hasta el humanismo como posibilitante

¿Puede hoy día plantearse el humanismo?, ¿uno que –más allá de las teorizaciones– realice el reconocimiento del ser humano concreto, de carne y hueso, más allá de su condición socioeconómica, étnico, cultural, de género, u otra, cuya apuesta sea por el ser humano sin más?

“El hombre sin teoría” constituye uno de los principales y primeros textos de Miró Quesada alrededor de la temática del humanismo, en este propone que: se han tejido tantas teorías en torno al ser humano, muchas veces sin llegarse a realizar la posibilidad de la plenificación de este ¿Es que acaso renuncia Miró Quesada a teorizar en torno al ser humano? Creemos que no, que más bien lo que hace es evidenciar la necesidad de establecer críticamente su reconocimiento, más allá de cualquier condicionamiento.

No renuncia a teorizar, por el contrario en sus reflexiones podemos observar que, afirma que el ser humano es el animal que construye teorías, que –desde su pretensión de explicarlo todo– viene intentando descifrar el mundo, incluso el universo, y a sí mismo; no obstante esto, la complejidad y la finitud de su condición no le permitiría llegar a respuestas últimas o contundentes, es más, la pretensión de explicar el macrocosmos, proyecta la intención de explicar lo microcósmico que hay en él (Miró Quesada, 1969, pp. 60-62) .

Sus inquietudes por el ser humano, lo conducen a realizar *Humanismo y revolución* (1969), obra publicada en el contexto de cambios sociales de nuestro país y entretejida durante los años 60, muestra la apuesta por una revolución humanista, cuyo ideal de vida racional la haga posible, siendo que tan ansiada búsqueda devendría en la sociedad sin clases.

Hay que señalar que, previa a la publicación de esta obra, Miró Quesada formó parte del proyecto político del primer gobierno de Fernando Belaunde Terry, constituyéndose en el principal ideólogo de su partido “Acción Popular”. Formulada por Belaunde en “El Perú como doctrina”, reinterpretada por Miró Quesada en “Manual ideológico”, esta ideología propone un humanismo que busca ser aplicado a nuestro país, “humanismo situacional” que considera la realidad histórica y rescata la democracia directa de las comunidades indígenas y de los ayllus durante el periodo precolombino; como ideología estimativa y axiomática se inspira en la creencia de que el ser humano posee un valor supremo (como fin en sí mismo y

no como un instrumento o medio para otros); se basa en la solidaridad (en la cooperación recíproca, cooperación popular del conglomerado social), es antirracista, antimperalista, busca el equilibrio del hombre con la tierra y conduciría –en el largo proceso de humanización– hacia la sociedad sin clases (Miró Quesada Rada, 1990).

Si bien la meta de la ideología humanista es la construcción de la sociedad justa o sin clases que Marx habría soñado, aclara Sobrevilla que:

No obstante, lo que aleja a Miró Quesada de Marx son dos cosas: la falsedad de la filosofía dialéctica marxista y además el recurso metódico a la violencia. En cambio, el humanismo recurre a la razón y acepta la violencia sólo como un recurso último y extremo, lo que muestra su superioridad gnoseológica y moral. (en Miró Quesada, 2003, p. 288).

A través del análisis filosófico Miró Quesada, justifica la ideología humanista, describe los aspectos concomitantes al humanismo y sus consecuencias en la praxis política. Respecto a la tipología de las ideologías considera que aquellas cuyos principios son considerados “verdades filosóficas o científicas”, vistas como racionales son denominadas *teóricas* o *epistémicas*; mientras que las que no utilizan este criterio son llamadas *estimativas* o *timéticas* pues fundan sus principios en “criterios extrateóricos” como estimaciones valorativas, creencias, dogmas, o en la colectividad (Miró Quesada, 1969, pp. 28-29).

Entre los ejemplos de las ideologías epistémicas cita Miró Quesada (1969), las grandes ideologías políticas del mundo occidental derivadas de la filosofía racionalista de los siglos XVII, XVIII, y XIX: la enciclopedista y su derivado burgués liberal, la del socialismo utópico premarxista, el marxismo con sus derivados socialistas, como la socialdemocracia, el laborismo, el fabianismo, etc.; y de las estimativas, las ideologías social cristianas y a gran parte de las humanistas que no utilizarían ningún sistema filosófico ni científico (p. 29).

Nos dice Miró Quesada (1969, p. 31) que el principio autotélico, el de la dignidad de todos los seres humanos y su reconocimiento, no se basa en alguna teoría, tampoco en verdades racionales, sino en la voluntad de los oprimidos de afirmar la libertad y conducir su propio destino; dado que no es posible probar la verdad o falsedad de tal principio, a diferencia de las proposiciones que describen hechos, las declaraciones normativas o deontológicas implican actos de voluntad:

la ideología humanista no pretende expresar una verdad, sino un acto de voluntad: la decisión inquebrantable de luchar por la liberación de los hombres. La doctrina humanista se acepta o se rechaza de acuerdo con la actitud que hayamos asumido en relación a nuestros semejantes. (Miró Quesada, 1969, p. 31).

En cuanto a la estructura de la fundamentación ideológica, señala Miró Quesada (1969, pp. 32-37) que: a) los principios ideológicos son teleológicos y prescriptivos pues determinan la meta y no se reducen a describir la realidad, sino que plantean *exigencias de realización* para su transformación. La justificación de la acción política a través de la ideología, permite trazar metas como “modelos de relaciones humanas”, además de la realización de algún ideal de la sociedad. b) la ideología se enfrenta a la realidad social existente y la compara con el ideal proclamado, de hallarse un desajuste, se da el “paso justificatorio” para la praxis política. Así, se justifica cambiar la sociedad; no intentar hacerlo –según Miró Quesada– *es proceder de manera contraria a las normas de la ética*: “La fundamentación ideológica tiene así, un doble aspecto: uno condicional y pragmático y otro absoluto de carácter ético” (p. 34). Menciona FMQC no solo hay que actuar, sino que hay que cambiar la realidad de todas maneras. Por último, c) en la ideología debe enumerarse las cosas por cambiar de la sociedad real para poder dar el paso hacia una ideal. Lo anterior permite dividir los principios ideológicos en dos clases: tipológicos y metamórficos, los primeros indican qué tipo de sociedad se quiere realizar y los otros, qué cambios deben hacerse para hacer posible la transformación.

A continuación, presentamos un resumen del texto *Humanismo y revolución* (1969):

El texto *Humanismo y revolución* intenta sentar las bases para el cambio social fundado en la ideología humanista. De la mano con elementos del análisis metateórico, intenta nuestro filósofo adentrarse en la crítica social y encontrar los principios más básicos para fundar un cambio en las estructuras sociales y en las formas de interrelacionarnos con los demás.

- En el capítulo “El concepto de ideología”, MQ introduce la temática de las ideologías, aproximándonos a diversos conceptos sobre estas como “tratado de las ideas”, “expresión e instrumento de clase”, “fundamentación de la praxis política” justificatoria en el mundo de la occidentalidad, cuya principal apuesta sería por la

racionalidad. Por otra parte, identifica la clasificación de las ideologías ya mencionadas (teóricas o epistémicas y las de tipo estimativo o tíméticas) y su estructura que se caracterizaría por el deber ser con respecto a lo real, la confrontación con la realidad, y lo que debe realizarse para forjar la nueva sociedad, tomando en cuenta principios tipológicos y metamórficos que encauzarían cómo llevar a cabo el programa y su metodología de transformación.

Entre las reflexiones de MQ cabe destacar el énfasis que le coloca a “la verdad del análisis teórico” que garantizaría “la justicia del orden social”, fundada en la hipótesis de que “el pensamiento filosófico destruye todos los prejuicios, todas las trabas, todas las barreras y solamente deja lo esencial: el hombre mismo, fundamento de todas las teorías y de todas las organizaciones, el hombre libre, digno y dueño de su destino” (1969, p. 18).

No obstante lo dicho, reconoce nuestro autor:

Desde luego, la racionalidad absoluta, es un ideal. El hombre de Occidente se propone resolver por medio de la razón todos sus problemas teóricos y prácticos. Pero le es imposible racionalizar la totalidad del mundo. Esta limitación se encuentra en todos los campos, y también en el campo ideológico. (Miró quesada, 1969, p. 21).

En este mismo sentido, para Miró Quesada: la ideología humanista expresaría el “acto de voluntad” y la “decisión inquebrantable de luchar por la liberación de los hombres” (p. 31).

- En “El hombre sin teoría”, cabe destacar el planteamiento del hombre como el “animal teórico por excelencia” (p. 60), para quien “inventar historias es su manera fundamental de vivir, es su método de sobrenadar en el caos de la existencia” (p. 71), reconociendo con esto la necesidad y la fuerza potente y arrasadora de la teoría que – de modo metafóricamente bello nos dice– puede atrapar al ser humano como en una telaraña: “puesta en movimiento tiene una fuerza aterradora, de monstruo que todo lo devora y nada ni nadie puede detener” (p. 71).

Para MQ, todos los hombres son teóricos, nuestra vida está inmersa y rodeada de teorizaciones: para sobrevivir al mundo tuvimos la necesidad de teorizar y, si bien el hombre es el animal teórico; no obstante eso, no puede explicarse a sí: “el hombre como realidad es infinitamente más complicado que el mundo” (p. 62), los hechos

terminarían por arruinar la teoría y, a esto se sumaría el fenómeno de la libertad como “impredecibilidad de nuestras acciones” (p. 63).

En el proceso de disolución y ruina de las teorías sobre el hombre, encuentra que estas se hallan presentes en las distintas culturas y que, tienen un inmenso poder para derivar consecuencias (p. 66); sin embargo, la extrañeza del ser humano les hace devenir incompletas y hacia el fracaso (p. 69), siendo que habría un rebasamiento de los esquemas mentales que intenten abarcar la realidad (Miró Quesada, 1969, p. 69).

Cuando la teoría no responde, comienza la tragedia: “cuando se destruye una teoría sobre el hombre se disuelven todos los órdenes posibles, se desmorona el universo, se hunde el suelo que se pisa” (p. 60), sentencia –de modo similar a Ortega– que nuestra época es la del “desilusionado teorizar” (p. 74). Se hace la pregunta ¿Qué hacer? E incansable intenta dar su punto de vista como –humildemente– uno más.

Propone entonces aceptar –fenomenológicamente, parece– o acaso en un antropocentrismo auténtico que coloque verdaderamente al ser humano como centro, a toda la humanidad como preocupación principal y cuyo bienestar se extendería, bajo la interpretación de Hinkelammert, por el de la responsabilidad y la sobrevivencia sobre la tierra.

Más allá de todas las teorías de lo que se trataría es de que “mientras alguien padezca, la rosa no podrá ser bella” (cita a Scorza, p. 89), mientras alguien padezca, el mundo no podrá sonreír.

- En el capítulo III, expone MQ los aspectos más importantes de la ideología humanista, partiendo de la actitud del humanismo, y del reconocimiento del ser humano más allá de su condición particular: “el humanismo consiste en reconocer al hombre como hombre” (p. 63). Para Miró Quesada:

Sólo hay una motivación que puede dar sentido a la historia política y poner en marcha a las grandes mayorías: la **liberación final**, la forjación de una **sociedad racional o justa** en donde todos los hombres puedan ser fines en sí, es decir, en que todos sean considerados como personas y estén integrados al grupo social como elementos igualmente valiosos e insustituibles. (p. 99).

Su propuesta humanista proclama el “reconocimiento universal de todos los hombres sin trabas ni límites, [...] ni nada de aquello que pueda diferenciarlos y aislarlos” (p. 101), realza a los negados, ninguneados, los invisibilizados y marginalizados, derivando del principio de la autotelia: la solidaridad, el antirracismo, el anti-imperialismo y la sociedad sin clases (pp. 103-105). La propuesta humanista de MQ marca la pauta de un sistema revolucionario que en las condiciones actuales rompería con las estructuras que aún permiten la exclusión de varios seres humanos, los desplazamientos y migraciones forzados, la indiferencia, la aporofobia...exigiendo las transformaciones hacia la sociedad justa, las que prescinden de la violencia considerada como un “fenómeno empírico como cualquier otro” (p. 122), dependiente de condiciones sociales, económicas y psicológicas que no puede pretender verse como determinado/indeterminado, evitable/inevitable.

- En el capítulo IV “El intelectual, el occidente y la política”, propone que “la tesis del colapso de la razón debido a sus limitaciones intrínsecas no puede sostenerse” (p. 156), y resalta que, a través de un proceso histórico, la razón iría constituyendo un sistema de evidencias, que se depura a través de un “dinamismo constitutivo” propio y que descubre principios indubitables que se revelarían a través de ese mismo dinamismo *sui generis* (p. 157).

Si bien la razón habría fracasado en su intento de establecer principios de normatividad de la acción humana concreta; no obstante, ha establecido de modo negativo (no arbitrariedad) cierto “criterio de racionalidad”; desde el que se establecería la generalidad de la racionalidad (pp. 162-163). El fracaso o “error de la filosofía racionalista consistió en tratar de ir más allá de la no arbitrariedad, en buscar afanosamente un sistema completo de principios que permitiese ajustar la acción humana a normas positivas. Por eso fracasó en su búsqueda, porque de acuerdo a nuestra hipótesis este sistema no existe” (pp. 164-165). Tal sistema completo anularía la libertad y la posibilidad humana. La incompletitud, sería entonces no solo una caracterización de las teorías sino también de la ontología, en esta condición la razón siempre estaría abierta.

Cita, finalmente, al intelectual como “el más radical de los apasionados”, cuya pasión: la razón, sería “la más radical de las afirmaciones humanas” (p. 190), buscaría la liberación

de todos los seres humanos, la “racionalización del mundo” y la afirmación de la “dignidad de la condición humana”.

- En el capítulo VI “Ideología y teoría”, reflexiona en torno al enorme poder y potencial de la teoría, que no es “un mero sistema de conceptos y proposiciones” (p. 128), y apuesta por el rigor analítico para identificar falacias y errores.

Respecto a lo último, considera que, si bien hay intereses infiltrados en la ideología, a nivel de toda teoría podría emplearse el análisis filosófico que –mediante ciertos criterios intrínsecos (coherencia, cuyas propiedades son la inequivocidad y la consistencia) (pp. 221-222) y extrínsecos (la confrontación con la realidad basada en la aplicabilidad que consiste “en que la teoría debe (de) referirse a algún aspecto de la realidad” y la verificabilidad como “manera de comprobar las predicciones que se derivan de la teoría” o criterio de previsibilidad) (pp. 230-234)– permita establecer su verdad (que nunca sería definitiva o absoluta); rechazando de esta manera, toda forma de dogmatismo e invitando a someter al “tribunal inflexible de la razón” (p. 240) toda teoría, siendo que “la verdad es lo más esquivo del universo” (p. 235).

Precisamos que, la inequivocidad se da cuando no hay términos ambiguos, y sumada a la consistencia, criterio supremo de la verdad formal de una teoría que hace imposible que esta contenga “por lo menos dos proposiciones contradictorias”, constituye la coherencia (p. 226).

De lo anterior mencionamos entre los varios tipos de ambigüedad: la polivalencia significativa (“emplear la misma palabra de varias maneras diferentes según la conveniencia de quien usa la teoría”), la metátesis (relacionada con la polivancia, difiere en que en esta “el cambio de significación es arbitrario”), y la impredicatividad (tomar una palabra en sentido tan universal que el concepto que expresa resulta ser una nota de sí mismo) (pp. 223-225).

La agudeza para analizar los vínculos entre ideología y teoría, lleva a MQ a criticar el planteamiento de la aceptación absoluta de la conciencia ideológica que encerraría en esta, incluso, a la crítica que se hace de tal.

- Finalmente, el capítulo VIII: “Dialéctica, lógica y humanismo” reflexiona que la dialéctica no es necesaria para fundar la revolución y critica a los teóricos de esta.

El humanismo como posibilitante de la revolución. Creemos que, en estos tiempos, en los que el mundo parece cerrado y, el horizonte ontológico parece circunscribirnos a realidades repetitivas, estáticas, concéntricas; donde cada vez más, se nos inserta en una suerte de mercados globalizantes, totalizantes e individualistas, proponer la revolución parece arcaico; sin embargo el humanismo representaría el “principio supremo de la ética” (p. 279), el posibilitante de la revolución fundada en la actitud racional, y la apuesta por la razón como acto de convicción y de opción por vivir.

El término “humanismo” tiene una densa carga significativa. “*Humanitas*” ya era utilizado por Cicerón.

Dos sentidos: 1) estudio de las grandes creaciones y acciones del hombre en personalidades ejemplares y 2) reconocimiento del valor, dignidad y nobleza de la condición humana y la decisión de realizarlo, afirmación de la unidad de todos los seres humanos, para luchar por su liberación total y definitiva.

Creación más característica de Occidente, producto de dos raíces: el Cristianismo (amar y servir) y el Racionalismo (libre análisis racional, la verdad: valor absoluto y no de poderosos), junto al principio kantiano: “...que todo hombre sea considerado como fin en sí y no como un medio o instrumento de otros hombres” (principio de autotelía).

Motivación que da sentido a la historia política: la liberación final, forjar una sociedad racional y justa. Afirma el valor del pueblo, y a su vez, a los humildes; además busca el reconocimiento de todos los hombres, sin trabas, sin distinción de raza, sexo, condición, lengua, nación, concepción del mundo, etc.; es una concepción revolucionaria pues plantea una nueva sociedad.

Punto de partida: la transformación dentro del sistema capitalista (jerarquías, lucro, margen de libertad, iniciativa privada, competencia).

Punto de llegada o la meta: la sociedad justa.

Voluntad de no destruir la libertad, de reducir la violencia.

El sistema cooperativista, pequeña propiedad privada y socialismo. Factores: la producción y la formación cultural.

Crítica a los partidarios de la violencia y las argumentaciones que se basan en su justificación, por medio de principios metafísicos como la dialéctica.

El resultado final del proceso revolucionario debe ser la eliminación de la violencia.

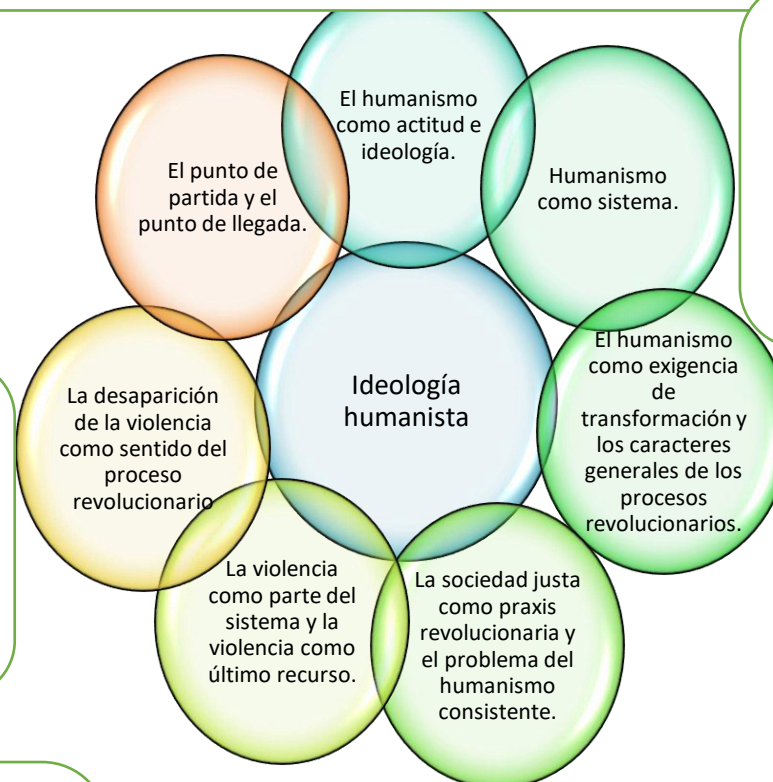
El radicalismo humanista, el más exigente de todos los radicalismos: transformación total dentro de la libertad.

Toda dictadura es antihumanista.

Crítica la afirmación de que sea imposible forjar la sociedad justa sin utilizar la violencia, si fuera así el humanismo sería inconsistente y se negaría. La violencia es vista como fenómeno empírico, no hay fundamento para afirmar dogmáticamente que sea inevitable o evitable.

No hay una fundamentación racional última de la violencia.

En el sistema humanista es el último recurso, apela a la voluntad de evitar la violencia. Su uso: rebasamiento del esquema mental por la realidad.



Principio supremo: kantiano.

Los demás principios se pueden deducir por medio de la lógica y el análisis semántico:

Solidaridad (creación interhumana, contribuye a los fines de los demás, capacidad de servir), antirracismo, antimperialismo y la sociedad sin explotados, ni explotadores, sin clases.

Los principios humanistas son exigencias de realización y de transformación.

I. Cambio de vigencias (creencias que constituyen el alma o carácter de una colectividad, supuestos asumidos). Implica tener un concepto claro de revolución: no es violencia sino el cambio en la manera de ser de una colectividad.

Cambio de vigencia de la sociedad occidental: S. XV la razón como instrumento de decisión.

II. Conquista del poder, transformación de estructuras y ritmo revolucionario, comienza el proceso de transformación de instituciones, organismos sociales y jerarquías. Toma de un nuevo poder. Cambiar vigencia: toma de conciencia.

Una sociedad justa debe ser libre; si se suprime la libertad de los miembros se reduce a la condición de instrumentos.

Analiza el concepto de violencia, critica la “efectividad” (matar) y permanencia de esta (amenaza de muerte). El poder absoluto es robotización absoluta.

Un hombre es un fin en sí por su capacidad de decisión. La violencia contradice la motivación del humanismo.

1. Diversos conceptos de ideología

a) La ideología como tratado de las ideas.

- Término utilizado por primera vez por Destutt de Tracy (noble de ideas revolucionarias) en 1801, como ciencia de las ideas. Análisis de las ideas para determinar la totalidad de nuestros conocimientos sobre la naturaleza, el mundo, el hombre y la sociedad (supuesto de la filosofía empirista: todos los pensamientos de la razón humana están compuestos de ideas simples). Incluye la teoría de la sociedad justa y de los principios morales, es también el fundamento de la acción política.

b) La ideología como expresión e instrumento de clase.

Antes de De Tracy, los filósofos europeos habían identificado que grupos dominantes usaban ciertas ideas y doctrinas para justificar su posición (Bacon, Hobbes, Locke, Hume, el movimiento encicpedista). Para MQ el pensamiento filosófico destruye todos los prejuicios, dejando lo esencial: el hombre mismo, fundamento de todas las teorías y todas las organizaciones, libre, digno y dueño de su destino (p.18).

Marx plantea la tesis de que la condición de clase determina el pensamiento y conducta de los hombres, la concepción del mundo. Los marxistas denominan ideología a la concepción del mundo que expresa una determinada condición de clase.

2. La ideología como fundamentación de la praxis política

a) La “ideología” como justificación. El término se emplea de modo más restringido como la fundamentación racional de la praxis política. La ideología no es acción sino pensamiento que se usa para tal, justifica las metas de la acción política. Fundamentar o justificar una cosa es considerarla como consecuencia de alguna otra.

Para el occidental la razón es el instrumento supremo de juicio (p. 21), los problemas teóricos, prácticos y políticos serían resueltos a través del análisis racional. Una política racional permite organizar una sociedad justa.

Las consecuencias para la acción que se derivan de los principios se establecen a través de la lógica, hay una inevitable conexión racional entre principio y consecuencia. En toda ideología deben señalarse las transformaciones a efectuarse para posibilitar su realización (p. 27).

b) Tipología ideológica. Hay muchas maneras de fundamentar algo, de dos principios diferentes se puede derivar una misma consecuencia; sin embargo, hay dos maneras de clasificarlas de acuerdo a sus propios principios ¿En qué nos basamos para aceptar la validez de los principios? La respuesta es la clave para considerarlas en teóricas o epistémicas y en estimativas o tíméticas.

c) Unidad estructural del proceso de fundamentación. La manera como la praxis se deriva de los principios es siempre la misma: es teleológica, confrontativa con la realidad social existente.

d) Análisis de ejemplos concretos. Ejemplo de anulación de la oligarquía para eliminar la explotación. “No es necesario seguir la argumentación para ver cómo la lógica justifica la acción”.

e) Ideología y programa. La necesidad de transformación solo se cumplirá si se dispone de una metodología (el programa) (p. 44).

3. Breve historia de las ideologías

a) La etapa de las pre-ideologías. Desde el punto de vista de la lógica, los principios anteceden a la acción (p. 47).

Expone como rasgo constitutivo de la cultura occidental “... que toda verdad demostrada de modo racional se impone de modo inevitable a los miembros de la colectividad. El análisis filosófico conduce a la disolución de creencias y prejuicios [...] El pensamiento filosófico reacciona con una agresividad creciente (que) tiende a desenmascarar (...) el poder” (p. 48). Siglos XVI y XVII: el pensamiento es constructivo, crea una nueva visión del mundo, del hombre y de la sociedad, concibe una sociedad justa en la que todos los hombres puedan vivir con libertad y dignidad (p. 49). Surge así la filosofía política de Bacon y Hobbes, consideradas pre-ideologías ya que permanecen aún en el campo de la filosofía, constituyen un avance en el uso del pensamiento para justificar y orientar la acción política.

b) Las ideologías especulativas; persiguen el conocimiento universal del mundo en todos sus aspectos. Caracteriza a la ideología encicpedista como aquella cuyos principios son resultado de una filosofía sistemática de carácter especulativo, ciencia y metafísica de la época de gran racionalismo europeo “...en que el occidental, ebrio de teoría, cree que la razón puede resolver todos los problemas” (pp. 51-52).

c) Las ideologías axiomáticas; pues “... los métodos empleados en el esclarecimiento de la naturaleza de las ideologías muestran que toda fundamentación de la praxis para ser rigurosa, debe partir de axiomas o postulados bien definidos...” (p. 57).

3.3. La razón, la ética y el humanismo: el paso hacia la razón dinámética humanista

En el sistema filosófico de Miró Quesada hay una vinculación entre la razón, la ética y el humanismo, lo que –creemos– constituye una tripartita conceptual. Con este planteamiento pensamos y arriesgamos contravenir la idea de que:

Captar el hilo conductor de la obra de Miró-Quesada no es, en realidad, una tarea fácil, porque pocos son los autores que, como él, han incursionado en disciplinas tan heterogéneas, algunas de las cuales suelen relacionarse entre sí como el agua y el aceite como, por ejemplo, la lógica matemática y la filosofía de lo latinoamericano. (Giusti, p. 42).

Contravenimos y no porque sea tarea fácil, sino porque notamos que, si bien en el programa que se trazó el autor hay un derrotero que procede desde la epistemología, la lógica y la matemática, latente estuvo la preocupación e inquietud por la humanidad (el tema antropológico) y su relación ética. Miró Quesada renuncia a aceptar la escisión de la razón y afirma su correlación con la ciencia y la filosofía (la ética y el humanismo) y otras instancias del quehacer humano, que –como “intelectualmente omnívoro” (Miró Quesada, 2003a, p. 13)– intentó estudiar. Su posición analítico-crítica hace que no renuncie a los puentes que la razón posibilita, que no pierda de vista el sentido de sus estudios epistemológicos, científicos y lógicos, finalmente enmarcados en los filosóficos. Su búsqueda no cesa a lo largo de su desarrollo intelectual; ni los encantamientos de la formalización, ni la rigurosidad del lenguaje de la lógica le hacen renunciar a tener los pies sobre la tierra. Los problemas de nuestro mundo le interpelan: su convicción humanística, humanísima, lo llevó a abordar el tema del conocimiento desde sus aristas más “duras”, abriendo desde el estudio de la razón, su horizonte investigativo hacia la ciencia, la ética, el humanismo y la filosofía latinoamericana.

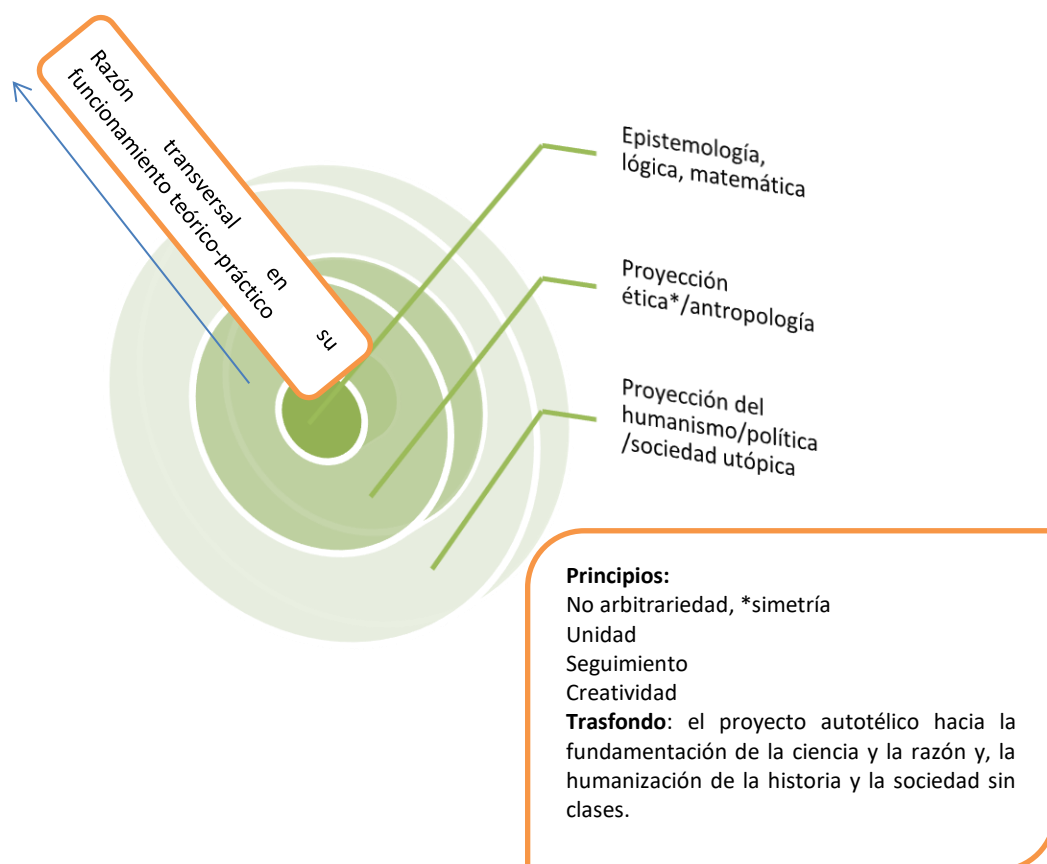
Cabe enfatizar que Miró Quesada, destaca la importancia de la praxis sobre la teoría, y dice que “un filósofo debe estar con los pies bien plantados sobre la tierra y debe ser un crítico social”; para él lo que interesa es la vida y el proyecto humano de cada cual, de tal modo que si se filosofa críticamente, si se coloca de verdad al ser humano como centro de la economía, “la meta de la historia es la sociedad sin clases”; en esto, está convencido de que solo la razón podrá salvarnos, y pone énfasis en que sus ámbitos no solo consistirían en lo automático y lo matemático, sino que tendría un “campo creativo fundamental” (en Paz y Miño, 1996).

Llegado a este punto, proponemos que la razón, la ética y el humanismo conformarían un eje conceptual argumentativo que se constituye diacrónicamente en la razón dinámica, ética y humanista (*dinamética humanista*), cuyo punto de partida, si bien es cierto, es el núcleo del funcionamiento de la razón en el nivel epistemológico-lógico-matemático (vinculado a los estudios de la razón entendida de modo holístico, inacabado, fluyente, y para muchos comprendida como núcleo duro de sus investigaciones), se engarza y se proyecta hacia la acción racional, la ética y el humanismo (da el giro hacia este y, al respecto nos preguntamos si ¿acaso será una demanda de la razón?); siendo la razón transversal, dinámica, abierta y articuladora en todo el esquema.

El sistema de la razón propuesto por Miró Quesada a lo largo de su obra, elucidado y manifiesto en su afirmación de la razón frente al escepticismo y, en su propuesta de utopía racional, nos permite encontrar –diacrónica y sincrónicamente– el eje articulador en el que podemos establecer la relación:

- Epistemología/lógica/matemática
- Proyección: ética/antropología, humanismo/política/sociedad utópica.

Figura 9: La **razón dinamética humanista** (esquema basado en la interpretación de la obra de Miró Quesada en torno a la razón).



En todo esto, la razón se despliega a lo largo de su filosofar, movido por sus inquietudes antropológicas, deviene transversal desde su funcionamiento teórico-práctico, con el despliegue de los principios de no arbitrariedad, unidad, seguimiento, creatividad (y simetría, para el caso de la ética), sin que se cierre la posibilidad de descubrir y/o considerar otros. El trasfondo del despliegue es el del proyecto autotélico, que permite establecer los nexos y puentes de su apuesta por la razón, inexorablemente unida a su intento de fundamentación racional de la ciencia y la ética, y su proyecto humanista, político y social.

Aunque Miró Quesada (2003) haya afirmado que “todo modelo social apriorístico es irrealizable” (p. 265), el ideal regulativo de la razón lo lleva a plantear un modelo de utopía de la sociedad racional (en *Esquema para una teoría de la razón*). Su confianza en la razón termina moviendo el engranaje de su filosofar. Es desde la epistemología, la lógica y la matemática que intenta acercarse a los desarrollos investigativos en torno a la razón, se vincula al asunto antropológico y se proyecta hacia la ética y el humanismo, como deber ser, como ideal al que buscaríamos aproximarnos, y que, de alguna manera, se concretizaría en el humanismo, la política racional y la humanización de la historia, que se extiende o tiene como posibilidad de fundamentación su planteamiento (posterior) de la sociedad utópica racional.

Podría afirmarse que su postura más que ser la de un “neorracionalismo” (como cita Sobrevilla, 1989, p. 660), consistiría en el planteamiento del “racionalismo principista” que el propio Miró Quesada (2012a) propugna, que se diferenciaría del clásico en cuanto a su neutralidad “frente al carácter racional o no racional de la realidad” (p. 212), que admite la “novación” o agregación de nuevos principios, deja abierta la explicación en cuanto su constitución, variación y despliegue y que, considero podría reinterpretarse como el planteamiento de una “razón dinámica humanista”: su búsqueda teórica responde a su incansable apuesta por una sociedad cuyo ideal de vida racional la transforme en una donde la explotación y la dominación no estén presentes, donde a pesar de los efectos contradictorios a los que la ciencia nos ha llevado sea posible pensar y realizar un mundo mejor.

La propuesta de la razón dinámética humanista estaría, de alguna forma, abierta al contexto, no pretende ser abstracta, ni deslocalizada, en el sentido de no tener una aplicación práctica ni lugar de enunciación (esta afirmación se apoya en las propuestas de la política humanista, del derecho, de la ética y de otros ámbitos del filosofar del autor); tampoco se trataría de la razón descarnada/hipostasiada, ya que cuando habla de esta, es siempre en relación con los seres humanos. Se trataría de la razón o el ejercicio de la razón que, a modo kantiano, se mira a sí misma y a aquello de lo que forma parte, donde su apuesta humanista le pone límites al saber por el saber, su búsqueda teórico-práctica le impide llegar a conclusiones absolutas (presencia de la incompletitud en las distintas dimensiones de la razón), colocándose como jueza, legisladora y buscadora incansable; razón, ética y humanismo podrían ser vistos como aspectos constitutivos, dinamizadores, a modo de la esfera (fractal), del universo que no terminamos de comprender, del mundo que continúa tomando formas y sigue moviéndose en un mecanismo dinámico, e inacabable: la razón del propio ser humano para defender y apostar por el ser humano y, con este –ampliando la propuesta– su casa: el mundo en el que todos los mundos quepan, multiversos.

Dice Sobrevilla:

como ha escrito Newton Da Costa, él es un enamorado de la razón; y el humanismo es para nuestro autor la meta suprema de la historia. León Olivé ha identificado bien la prosapia ilustrada de nuestro autor, que aboga porque que²⁶[sic] los hombres tomen su propio destino en sus manos. Para demostrar que es posible ha tenido que enfrentar un triple reto: tratar de fundamentar racionalmente tanto el conocimiento, como al mismo tiempo la ideología humanista y hasta la propia ética. (en Miró Quesada, 2007, pp. 32-33).

Analizando su *Esquema para una teoría de la razón*, Miró Quesada distancia su posición de las posturas escépticas, siendo su propuesta, aunque pueda parecer caer en el reduccionismo, por la sociedad donde la ciencia y la razón nos hayan liberado.

¿Esto respondería a una concepción global, al sentido único de la historia que priorice el esquema racionalista occidental? La lectura única y descontextualizada podría hacer entender ello; el propio Miró Quesada resalta sus distancias con el racionalismo occidental y; su obra vista como totalidad, como sistema, nos muestra la posibilidad del horizonte otro.

²⁶ Debe decir “porque los hombres”

Su propuesta es una dentro de otras; hay que considerar que la razón y la ciencia fueron los caminos que consideró pertinentes en su fundamentación, pues se correlacionan con la epistemología en la que se desarrolló y el contexto filosófico latinoamericano en el que se situó. Sin embargo, habría que señalar que este esquema, siempre abierto, podría traslaparse a los saberes y prácticas interculturales.

Dicho lo anterior, la razón puede ser vista como el portal inspirado en el arte shipibo, del que se expresara Kylla Piqueras “para representar al arte [y en este caso a la propia dinámica de la razón] como puerta para ingresar a un espacio más vital, expansivo de luz y de existencia [...] [como] posibilidad de una existencia más plena y más amplia” (en Bundayán, 2017, p. 51).

La razón es una facultad de inmensa complejidad que funciona de manera desconcertante, mucho más compleja de lo que supusieron los griegos, los medievales y los modernos occidentales, incluso filósofos tan sofisticados como Kant y Hegel. Pero no cabe la menor duda de que uno de sus rasgos es la función crítica. (Miró Quesada, 2003, p. 179).

Y no termina de agotarse.

3.4. Alcances, propuestas y crítica en torno a la razón dinámética humanista de Miró Quesada

El filosofar de Miró Quesada en torno a la razón lo lleva a encontrar en esta el intento de explicación del conocimiento científico, el factor hacia la humanización, y la posibilidad de la fundamentación de la ética. Y si bien, para Miró Quesada (como se citó en Sobrevilla, 1989, p. 741): “la razón humana no puede ser analizada en un conjunto finito de partes constituyentes y de operaciones como los antiguos racionalistas creyeron. Sus posibilidades son impredecibles”.

Hay en la razón planteada por nuestro autor, una dinámica que le conduce hacia la búsqueda incesante del ideal racional extendido a los distintos ámbitos del saber/ciencia como de las relaciones humanas. Esto se puede ver plasmado en su preocupación por ligar la ciencia a la ética, y su búsqueda por realizar, junto a otros filósofos latinoamericanos, la filosofía científica (diferente a la filosofía de la ciencia desarrollada en otras regiones del mundo), cuyo lugar de enunciación es Latinoamérica y que además se caracterizaría por los siguientes rasgos: la tendencia al realismo, el racionalismo, la especulación, la pretensión del

despliegue de la visión global (de la totalidad), y la conciencia de la realidad que deviene en la función liberadora del filosofar (Miró Quesada, 1981). Que en el caso de la filosofía de lo americano “coloca a la filosofía en su verdadera función: [...] expresión suprema de la razón humana, que es, a su vez, instrumento supremo de liberación” (Miró Quesada, 2010, p. 363).

Siguiendo una pista hermenéutica, podemos decir que es por su apuesta de la razón ética y humanista que se dedica a la tarea de fundamentar el conocimiento del mundo (de tal modo que sepamos cómo comportarnos), y que aquella constituye el horizonte de sentido de su proyecto filosófico. Siguiendo el camino kantiano, el “camino seguro de la ciencia”, emprende su búsqueda incansable al explorar las ciencias, tarea que confluye en una praxis (no es casual que su *Esquema para una teoría de la razón* finalice en una utopía de la sociedad racional) y que posibilitaría, enmarcarlo en la filosofía de la liberación.

3.4.1. Ciencia y ética: hechos y valores

En la reflexión “De los hechos a los valores”, Baggini (2017, pp. 172-178) se pregunta en torno a la gran brecha que por mucho tiempo ha sido estudiada entre el ser y el deber ser, la que ha sido saltada –para muchos– desde la falacia naturalista como el paso de los juicios de hecho hacia los de valor, hasta aquellos que propugnan la difuminación de esta tipología separadora. Al respecto, encuentra en la argumentación de Philippa Foot la respuesta argumentativa y práctica; así, por ejemplo, la afirmación de la indefensión del niño y el enseñarles lenguaje y más, significa que tienen que ser cuidados (pp. 173-174). A partir de lo anterior podríamos enunciar lo siguiente:

Un niño sobrevive si es cuidado

Por lo tanto, requiere/debe ser cuidado

En esto, lo fáctico, la sobrevivencia particular del niño que se caracterizaría por la indefensión y el lenguaje aún no desarrollado, demanda –también– la facticidad del cuidado, que se establece así, como necesidad real, como facticidad proyectiva, más que como salto del ser al no ser (o al deber ser), del hecho al valor. Rechazar lo anterior implicaría una posición negadora del potencial de la realidad y, de los propios aportes que la ciencia nos procura en el abordaje de problemas (de la índole que fuese). No es que la ciencia responda a todo; pero algo de ella se puede tomar para intentar responder por la acción o, si se quiere,

hacia el vivir que siempre está fluyendo. Análogo esto con lo que afirmara Dussel (1998), quien desde una “ética de la liberación”, plantea y justifica un tipo especial de “juicios de valor” relacionados a “la vida o la muerte del sujeto ético” (p. 134), al “principio material de la ética”: la vida humana. Tomemos el siguiente ejemplo que el autor citado enuncia:

Juan está comiendo.

Juan debe seguir comiendo.

De lo anterior: en el primer enunciado se distingue al sujeto concreto, con identidad propia, “realidad viviente humana”. Como enunciado descriptivo de tal realidad (que no se reduce a lo meramente biológico), incluye aspectos valorativos de reflexión/autorreflexión, y de responsabilidad, incluso de exigencias de transformación, de obligación, como deber ser, que se plasma en “enunciados normativos”, y cuyo “criterio de verdad práctica” es vivir (por eso se plantea el segundo enunciado como exigencia u obligación ética –del *deber-vivir*– que se sigue del primero y que, presupone el enunciado y realidad de que “para vivir hay que comer”) (Dussel, 1998, pp. 134-140). De otro lado, al extender el análisis del ejemplo, podríamos decir que Juan, puede ser el niño que referíamos con anterioridad, que tendría que ser alimentado (requiere alimento) para asegurar su sobrevivencia. Ahora, podría preguntarse, desde el cinismo: ¿por qué alimentarlo y no matarlo de hambre?

Para Foot (como se citó en Baggini, 2017, p. 178), habrían razones objetivas que no tienen que ver con preferencias; mientras que para Hinkelammert (1984, pp. 76-78, 283), se ha pretendido borrar la distinción entre necesidades y preferencias, propugnándose teóricamente el ideal del equilibrio entre los salarios (que nos reducirían a consumidor de preferencias), los precios, la producción y otros factores; que deja de lado lo substantivo: la reproducción de la vida, la condición del sujeto vivo que requiere la satisfacción de necesidades que haga posible la vida. En esta línea crítica podemos decir que la pretensión del neuromarketing, de las redes sociales y de otros medios, ahora es una realidad: influyen, programan nuestras vidas y nuestras decisiones para ser los consumistas de la obsolescencia que ellos desean configurar para, cada vez más, acrecentar sus ganancias.

De otro lado, para Baggini (2017), tenemos que:

podemos reconocer la existencia objetiva de necesidades humanas y ver estas como razones para la acción. Si estas razones son comprensibles, evaluables, revisables, neutrales con respecto a los intereses e imperiosas, entonces son objetivas y, por ende, es legítimo emplearlas en el debate racional (p. 178).

No obstante lo anterior, considero que el asunto se enriquece con la posición crítica bungiana que –agrego, cuestionando al dios Weber– pone en tela de juicio la pretendida neutralidad como garantía de la objetividad, que:

no debe confundirse con la neutralidad respecto de los valores, porque la búsqueda de ciertos valores, tales como el bienestar, la paz y la seguridad, es objetivamente preferible a la búsqueda de otros, tales como el placer derivado de emborracharse o de presenciar una ejecución pública. (Bunge, 2006, p. 62).

Para Bunge (2006), siendo que el “juicio imparcial es el que no toma partida en un conflicto [y que] Sin conflicto de intereses no hay parcialidad ni su contrario [...] la parcialidad es compatible con la objetividad” (p. 60), así: habrá que sentar posición, defender por ejemplo la seguridad social universal no solo por fundamentos morales sino por otros criterios, agrego, alimentar y cuidar al niño para que pueda vivir. Para Bunge se puede ser objetivo, considerar lo “objetivamente preferible”. La diferencia entre los autores citados sería de términos y ciertas conceptualizaciones, pues comparten aspectos de objetividad, realismo, realidad interpelante, criterios morales, e incluso de hecho.

En esta línea discursiva, Bunge (2006) nos dice que si bien “las verdades morales recuerdan las verdades de la ciencia y la tecnología” (p. 368), son distintas, pues las primeras se relacionarían con el contexto, sin que ello le lleve a entronizar la relativización; por el contrario, afirma que “algunos derechos y deberes son fundamentales y, por ende, transculturales y no negociables, en tanto que otros son secundarios y, por lo tanto, locales y negociables” (p. 368).

Expuesto lo anterior, pienso que en Miró Quesada hay cierta tendencia hacia el realismo axiológico y el realismo moral. Para el primero, de acuerdo a Bunge (2006), “hay valores objetivos, tales como la salud, el conocimiento, la seguridad, la paz, la protección ambiental y la equidad” (p. 58); mientras que para el segundo “hay (a) hechos morales, tales como las acciones generosas y egoístas, y (b) principios morales verdaderos, tales como:

"Los derechos, para ser justos y respetados, deben estar equilibrados con los deberes" y "La solidaridad y la democracia favorecen la coexistencia"" (p. 58).

Hay que decir que el realismo axiológico “no se deja intimidar por la etiqueta que G.E Moore ha puesto al intento de unir valor y hecho de “falacia naturalista” [...] [y que] la dicotomía hecho/valor [...] [es más bien] “una falacia sobrenaturalista o irracionalista” (Bunge, 2006, p. 364). Miró Quesada se acerca a tal realismo en su pretensión de sentar puentes entre la ciencia y la ética, la razón y la acción. Y si bien, para Bunge: “*ser y deber ser* son indudablemente distintos: están separados por una brecha conceptual o lógica. [...] en la práctica solo se trata de una zanja sobre la cual podemos saltar a través de la acción” (2006, p. 367).

Podemos decir que Miró Quesada coincide con algunos aspectos pregonados por el realismo, pero lo hace a partir de la fundamentación que nos puede proveer la razón; mientras que Bunge asume la objetividad, Miró Quesada (aún más radical) intenta fundarla.

En una “imagen tradicional de las ciencias” (y agrego de la razón) que Prigogine nos presenta (como se citó en Prigogine, 1990), se encontraba la escisión entre dos extremos: el de la objetividad más allá de lo que afecte a los seres humanos (podría decirse más allá de lo humano) y el de lo cuantificable y previsible; que converge hacia la conclusión de que, es fatal separar “a los hombres del mundo en el que viven, que este mundo sea declarado ilusorio o que sólo “cuenta” en la medida en que puede ser medido y manipulado” (p. 211); donde sea la libertad transcendental la que coloque límite a la razón (concebida desde las escuelas clásicas, añadido), el deber a la causalidad.

En esta misma línea discursiva se ha venido separando el hecho del valor, como si fuese que los valores constituyesen meras ilusiones alejadas de la practicidad y las realidades de las sociedades; no obstante que cuando actuamos/nos relacionamos, lo hacemos desde nuestra situación, involucra lo que somos, e implica nuestras mentalidades, proyecciones, valoraciones, que finalmente aterrizan en concreciones. Al respecto hacemos notar que la apuesta de Miró Quesada Rada (2019) es la del rescate de la realidad social, que encuentra vinculada a la ética; donde ser y deber ser no se hallan abismalmente separados; de ahí que critique el “totalitarismo cientificista” y el academicismo burocratizado, abogue por

“desparadigmatizar el conocimiento científico”, busque desarrollar las metodologías abiertas y plurales, e inste a que nos libremos de tal concepción heredada y, contraviniendo a lo que por mucho tiempo ha venido aplicando la ciencia social (que ha tomado los patrones de las ciencias naturales, para estudiar al ser humano) declara su insuficiencia en la política, donde: “como ha quedado demostrado, los hechos no solo son hechos, sino que dependen de la interacción de la conducta con los valores y creencias de los individuos que predominan en la sociedad” (pp. 14-15).

La binaridad y la dicotomía de las categorías conceptuales, resulta parte de nuestro discurso para ahondar la escisión entre ser y deber ser, que coloca por un lado a los “hechos neutrales” y los juicios de hecho, de tipo descriptivo sobre aquellos; y de otro lado, a los valores, y los juicios de valor, de tipo subjetivo. En una línea anquilosada de la ciencia política, se asume esta separación, que la somete a la “tiranía del dato”, resistiéndose así, al análisis de las cuestiones del poder, la dominación, la dependencia, y la liberación; en esto se ha pretendido, se pretende aún, naturalizar “la ideología de la desideologización”, hacer de cuentas que solo existen los asuntos cuantificables y, en el otro extremo, se ha caído en la relativización donde ni siquiera existen los hechos, solo las interpretaciones (Miró Quesada Rada, 2019, pp. 43-44).

Y si bien “la ciencia clásica se fundó en el paradigma de simplificación que condujo a privilegiar los procedimientos de reducción, exclusión y disyunción y a considerar toda complejidad como apariencia superficial y confusión a resolver” (Morin, 2009, p. 234); hoy sabemos que: “los conflictos sociales deben abordarse a la luz tanto del conocimiento pertinente de la realidad social como de los principios morales” (Bunge, 2006, p. 380); hallándose en esto, la riqueza y potencia de la ética aplicada y sus relaciones con la ciencia.

3.4.2 ¿Es Francisco Miró Quesada un filósofo de la liberación latinoamericana?

¿De dónde parte la hipótesis de considerar a nuestro autor como un filósofo de la liberación latinoamericana? De encontrar en el corpus analizado de sus escritos de corte latinoamericanista, la defensa y el planteamiento de la razón vista como liberadora, capaz de destruir los argumentos en los que se sostienen distintas jerarquías y prácticas concretas de

poder. Además, algunos de sus presupuestos filosóficos coinciden con los de otros autores de la filosofía de la liberación, con quienes elaboró uno de los textos fundacionales de esta.

En *Repensando la tradición nacional*, Sobrevilla (1989) afirma no haber dedicado mayor estudio a los aspectos que podrían hacernos ver en Miró Quesada un filósofo de la liberación: “hemos tenido que dejar fuera de nuestra consideración todo lo referente a derecho y ética, el problema de la comprensión, historia de las ideas, filosofía de la liberación, filosofía del lenguaje e introducción a la filosofía” (p. 612), lo que nos permite afirmar que hay aspectos en los estudios miroquesadianos aún por investigar. Así, según Rivara de Tuesta, Miró Quesada: “ha participado en el proceso de gestión y formación de la filosofía de la liberación” (en Miró Quesada, 2010, p. 11).

De otro lado, para Beorlegui (2010, pp. 637-641) Miró Quesada es un personaje polifacético, cuya trayectoria filosófica se sitúa entre el humanismo socialista, la tradición analítica y la filosofía americanista; en el cultivo de estas dos últimas, destaca sus aportes al pensamiento filosófico hispanoamericano y su participación mediadora en el Encuentro de Morelia de 1975, además –agrega Beorlegui– su filosofía humanista le acercó al socialismo, y al rechazo del racismo, el capitalismo, y la explotación:

Su orientación humanista y socialista, y su sinceridad ética a favor de una sociedad más justa y solidaria, le fueron llevando hacia la filosofía de la liberación. El camino para ello, en el campo de la filosofía, fue seguir las huellas de L. Zea, a quien considera el auténtico precursor de la filosofía de la liberación. [...] Aunque no deja de seguir cultivando temáticas de la línea analítica, él no se considera un filósofo analítico, sino alguien comprometido con la línea americanista y la filosofía de la liberación. (Beorlegui, 2010, p. 643).

Además, afirma que:

Educado en la corriente de la filosofía analítica, imperante en el mundo anglosajón, fue abriéndose a la corriente liberadora, tratando de hacer de puente entre ambas corrientes y de convencer a sus representantes más significativos de la necesidad de conjugar ambos puntos de vista. Es cierto que Miró Quesada se define como filósofo de la liberación, pero en este enfoque epistemológico consideramos que su etapa analítica le influye de forma importante a la hora de entender el sesgo ideológico de toda teoría. (pp. 57-58).

¿Cabe señalar a Miró Quesada como filósofo de la liberación latinoamericana? ¿Qué rasgos de su pensamiento lo destacarían como tal? Para responder estas cuestiones intentamos orientarnos y aproximarnos a la filosofía de la liberación. En clave hermenéutica

trataremos de responder afirmativamente la pregunta que nos ocupa, de tal modo que podamos recolocararlo como filósofo de la liberación.

Si entendemos la filosofía de la liberación como aquella que se enmarca en el contexto del filosofar latinoamericano, de nuestra América, con características propias y con matices distintos en cada uno de sus impulsores, relacionada a la búsqueda del auténtico filosofar, que cuestione la propia tradición occidental, parta de un *locus* distinto (situado en realidades diversas –e incluso dispersas– donde obras como las garcimarquianas aceptan quedar cortas ante una realidad que nos desborda) y que sobre todo tenga como perspectiva proyectiva, como anhelo y como realización la liberación, ya sea que se vea como utopía, como proyecto político, como praxis real, como narración o como proyecto inacabado e inconcluso; entonces podremos encontrar caminos diversos, andados, contruidos, explorados y aún por hacerse a partir de los pensadores de estas nuestras tierras.

Según Beorlegui (2010, p. 661) a fines de los sesenta se configura la generación de las filosofías de la liberación. Atendiendo a la descripción del origen, sus características y corrientes, tiene como consideraciones introductorias a esta, los puntos de vista de Biagini, Cerutti, Schutte, y otros, entre los que cabe destacar el de Miró Quesada quien la caracteriza:

por su orientación humanista y por la utilización de la filosofía como instrumento de liberación, elaborando un posible modelo de sociedad más justa, el “socialismo libertario”, así como la denuncia de todo lo que se opone a la realización de ese modelo. (Beorlegui, 2010, p. 667).

Cuyo foco originante estuvo en México, representada principalmente por Leopoldo Zea.

Beorlegui (2010) considera que en la perspectiva de Sobrevilla sobre la filosofía de la liberación, cuyo precursor sería Augusto Salazar Bondy, hay un sentido más amplio de la realidad histórica, que reconoce el triple foco originante de este movimiento: México, Perú y Argentina (p. 669). En sentido amplio, la caracterización de esta filosofía podría hacerla aparecer como *una corriente más homogénea de lo que fue en realidad*; implicando –para muchos– *pensar desde la opresión*, cuya emergencia e incidencia de liberación se da en lo político, en la relacionalidad del *ser-con-otro*, *estructura fundamental originaria* (que en Dussel, recordemos, refiere la proximidad) y por tanto, inevitablemente unida a la praxis, en

la que se identifica al filósofo con el pueblo y su proyecto de liberación (Beorlegui, 2010, p. 669).

Entre los antecedentes históricos y los orígenes de la filosofía de la liberación (en adelante FL) citados por Beorlegui (2010) se señalan dos aspectos del contexto político y cultural: a) en cuanto al primero, halla en la posguerra la influencia del bloque de Estados Unidos, que a través de la “Alianza para el Progreso” pretendió concretar su expansión en Latinoamérica (LA) y, frente a lo cual surge la FL como “resultado de la consciencia de una situación de opresión de LA, propiciada por un capitalismo dependiente y desenmascarado por la llamada “teoría de la dependencia”” (p. 672); b) respecto al contexto cultural, cabe destacar las siguientes matrices: la teoría de la dependencia, la pedagogía del oprimido, la teología de la liberación, la literatura latinoamericana, y los antecedentes filosóficos como el historicismo y el existencialismo.

Entre los orígenes más inmediatos de la FL cita Beorlegui (2010, p. 691):

- El II Congreso Nacional de Filosofía (1971), en Córdoba- Argentina.
- El II Encuentro Académico de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, en San Miguel Argentina, en 1972.
- El Encuentro de Filosofía de Morelia-México en 1975, que lanzó la FL hacia Latinoamérica.

Aunque la FL se ha entendido de muy diversas maneras, señala Beorlegui (2010) algunos rasgos comunes, entre los que se hallan:

- a) Conciencia de la dependencia económica, social y cultural de LA, respecto a las naciones del Primer Mundo.
- b) Aceptación de que la “filosofía” tiene que hacerse desde el análisis y compromiso con la propia situación latinoamericana, y entenderse el filosofar como instrumento de iluminación teórica de la praxis o acción liberadora.
- c) En el punto de partida desde la situación concreta latinoamericana, y desde el compromiso con esa realidad, se darán diferentes posturas o propuestas²⁷ [...]

²⁷ Entre estas se encuentran las líneas: populista/ nacionalista/ culturalista; historicista/ existencialista/ personalista, marxista; y la basada en el cristianismo y el realismo zubiriano (Beorlegui, 2010, p. 694).

- d) El método filosófico o el apoyo teórico de cada corriente o filósofo es muy diverso²⁸ [...]
- e) La utopía liberadora a la que todos apuntan sería también un rasgo similar en todos ellos. Pero lo que les diferencia es, por un lado, el *sujeto* de esa liberación [...] y, por otro lado, la descripción o el contenido de esa utopía o meta/objeto de la historia. (pp.694-695).

Si bien, la tesis que ubica el origen de la filosofía de la liberación en Argentina ha cobrado una predominancia hegemónica. Cabe señalar que, no obstante la discusión parezca zanjada, las observaciones realizadas desde estudios como los de Beorlegui, permiten la ubicación de nuestro intelectual como filósofo de la liberación latinoamericana.

Bajo la consideración aproximativa de los criterios/categorías presentes en la FL y en la obra de nuestro autor, reafirmamos la colocación de Miró Quesada como filósofo de la liberación. Entre estos criterios tenemos sus coincidencias y aperturas²⁹:

- 1.- A nivel metafísico: exterioridad/ otredad/ diferencia cultural.
- 2.- A nivel sociológico: el pobre/ el pueblo/ la marginalización/ la dominación/ la sabiduría popular que relaciona con la filosofía inculturada.
- 3.- A nivel geopolítico: dependencia/ periferización. Recoge la tradición de Zea y su planteamiento de que a América Latina se le ha sido negado su ser.
- 4.- A nivel ético político: la razón ética originaria (Dussel)/ la razón liberadora. En nuestra tesis planteamos que habría un ámbito de la razón dinámética humanista, que consideraría el reconocimiento, la responsabilidad, el amor, la empatía, la solidaridad/ la liberación (no solo libertad individual) del grupo dominado por una totalidad (por la enajenación), y que conduciría hacia la humanización de la historia, del oprimido como del opresor, y a la realización de la justicia sobre la tierra (la utopía de la sociedad racional).

²⁸ Desde la culturalista/nacionalista que configuraría la teoría filosófica indigenista; la que se apoya en Lévinas y configura la metafísica de la alteridad o la analéctica de la liberación; el historicismo de Zea y Roig con la evolución hacia una dialéctica hegeliana y marxista; hasta la línea marxista de Cerutti, Santos Croatto, etc.; además de la línea zubiriana de Ellacuría, y la economicista de Hinkelammert (Beorlegui, 2010, p. 694).

²⁹ Estos criterios fueron reflexionados junto al filósofo sanmarquino Iván Natteri, director del Taller de Estudios de Nuestra América (TEDNA), en el que tuve la oportunidad de participar.

5.- A nivel epistémico: toma como punto de partida de su fundamentación a la razón, retoma los aportes de la Escuela de Frankfurt para pensar la ciencia y tecnología críticas cuya base sea la razón, demoledora y crítica, frente a las fundamentaciones que sustentan la opresión, y el poder. Desde el proyecto autotético enfatiza en su relación con la ética y el humanismo. A su vez, encuentra la filosofía científica como propuesta original de la filosofía latinoamericana, que se condice con su proyecto filosófico.

6.- A nivel fenomenológico: el cara-a-cara bajo el modelo de relacionalidad S-S (sujeto-sujeto) práctico-ética. Lo que le lleva a formular el amor por el otro (por el hombre sin más, en “El hombre sin teoría”), la empatía por el dolor del otro (que le lleva a la posición de ateo nostálgico) y la solidaridad.

7.- A nivel antropológico: desde lo contextualizado hacia la pretensión de universalización enrumada desde la razón. Su preocupación antropológica le ubica en la posición mediadora entre los universalistas (asuntivos) y los regionalistas (afirmativos) en la discusión que se desarrolló en torno al filosofar latinoamericano.

8.- A nivel de la racionalidad: Arquitectónica de la razón (Dussel) para liberar/ la razón es infiltrable, develadora (descubridora de las situaciones de poder).

A continuación, destacamos algunos de los escritos de Miró Quesada de tipo latinoamericanista, entre los cuales contamos con:

- Función actual de la filosofía en América Latina (1976).
- América Latina: Conciencia y nación. La integración de la cultura latinoamericana (1976).
- La filosofía de lo americano: Treinta años después (1977).
- Declaración de Morelia (1977)
- Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana (1978).
- Sentido y proyección de la filosofía en América Latina (1986).
- Filosofía de la liberación: convergencias y divergencias (1988).
- Filosofía de la liberación. Reajuste de categorías (1992).
- Filosofía norteamericana. Filosofía latinoamericana (1995).

- La filosofía en el Perú (2000).
- Reflexiones sobre la filosofía latinoamericana (s/f).

3.5 Reflexiones sobre situar a Miró Quesada como filósofo de la liberación

En la Introducción al texto “Proyecto y realización del filosofar latinoamericano”, Cerutti (en Miró Quesada, 2010a, p. 14) resalta, por un lado, la *actitud abierta y crítica* de Miró Quesada para distanciarse del enfoque analítico y reconocer el esfuerzo del grupo afirmativo en Latinoamérica; de otro lado, en torno a sus estudios sobre la filosofía latinoamericana crítica:

- La propuesta de que *hay una línea que conduce* –continua y causalmente– *de la Filosofía de lo americano a la Filosofía del tercer mundo y a la Filosofía de la Liberación* (p. 17); apela a que si bien la primera constituyó un antecedente del filosofar posterior, no se desarrolló de modo explícito una filosofía del tercer mundo que se autorreconozca como tal, sumado esto a que tales esfuerzos no fueron articulados y; finalmente, Cerutti enfatiza en las divergencias y las oposiciones de la filosofía de la liberación, optando por la expresión “filosofías para la liberación” (p. 18).

- *La relación estrecha que establece entre la Historia de las ideas y la Filosofía de lo americano* (p. 19), que considera a la primera como antesala de la última, y cuya relación deviene en una Filosofía de la Historia; añade que la conceptualización del ser latinoamericano se contrapuso desde el enfoque ontologista y el historicista-culturalista.

- Que “a pesar de las convergencias indudables que refleja el documento de Morelia (...) las filosofías para la liberación, ni siquiera coincidían en su origen en lo que había que entender por filosofía y por liberación” (2010a, pp. 22-23); no solo por razones ideológicas y políticas, sobre todo por razones epistemológicas y metodológicas (teóricas) habría reticencias para considerar las distintas escuelas como parte de un movimiento.

Dicho lo anterior, Cerutti (en Miró Quesada, 2010a) desplaza la discusión hacia lo que nuestro filósofo peruano habría entendido por “Filosofía de la liberación”. Destacando, 1º la “cuestión de la nomenclatura que puede llevar a confusión”, al ser llamada por Miró Quesada “filosofía de la independencia”, como confluencia de la filosofía de lo americano,

del marxismo y del cristianismo; según Cerutti tal uso indistinto permitiría hablar de la filosofía de la Liberación como si fuera una filosofía de la independencia, y habría en ello “un deslizamiento semántico que induce a un grave error historiográfico, aún cuando en un cierto nivel de generalidad la propuesta sería viable” (2010a, p. 23); 2° en la línea salazariana, Cerutti afirma que “si Nuestra América ha padecido formas de dependencia con dominación desde siempre, frente a ellas la consigna de la independencia ha sido y sigue siendo válida” (2010a. p. 23). No obstante, aclara nuevamente Cerutti que, la reflexión de los 60 y 70 en torno a la dependencia y la liberación, no se refería a eso sino a la “teoría de la dependencia” en el contexto de la dominación colonial y neocolonial, donde la ansiada liberación se lograría en las *sociedades atrapadas estructuralmente en la condición de dependientes*. Continúa Cerutti diciendo:

En ese sentido, no se justifica la afirmación de Miró Quesada en otro de sus trabajos, cuando señalaba taxativamente: “...la filosofía de la liberación en tanto movimiento filosófico es indiferente de toda influencia de los economistas y sociólogos”, aun cuando no todos los que filosofan bajo esa denominación tuvieran conocimiento adecuado de lo aportado por las ciencias sociales. Según el diagnóstico de los cientistas sociales esas situaciones de dependencia eran visualizadas como la contracara del imperialismo, lo cual daría pie para que desde las disciplinas humanísticas se exigiera la liberación. (2010a, p. 24).

Cuestiona la indiferencia de la filosofía de la liberación ante toda influencia de economistas y sociólogos, prosigue con la crítica hacia la idea de la autonomía cultural desarrollada por Miró Quesada, e interpreta que “esta importante alusión a la dimensión cultural tiene también sus riesgos, cuando se entiende la dependencia como una cuestión cultural separada o no claramente integrada a la dimensión socioeconómica” (2010a, p. 24), subrayando que “trabaja sobre ciertos supuestos y significados de los términos, que no coinciden en su totalidad con los enfoques de las filosofías para la liberación” (2010a, p. 25).

Cuando usan los términos dominación, dependencia, imperialismo, colonialismo las diversas expresiones de la filosofía de la liberación no están pensando en la dimensión cultural en primera instancia, sino en la dimensión estructural con énfasis en el conflicto social y en la explotación económica primeramente. (2010a, pp. 25-26).

De las afirmaciones citadas, ¿se puede colegir que Miró Quesada desconozca o descalifique los aportes de las ciencias sociales? ¿Sitúa la dependencia solo en el aspecto

cultural? Cuando leemos la cita junto a otros textos del autor, podemos observar que Miró Quesada no reduce el asunto al tema cultural, de hecho reconoce la dependencia de los grandes centros de poder; así, creemos que no deja de lado la “dimensión estructural con énfasis en el conflicto social y en la explotación económica” y no descalifica a las ciencias sociales, por el contrario lo que intenta es deslindar y relieves el aporte de los filósofos de la liberación para pensar la dominación, en esto cita al propio Zea, sin que deje de reconocer los distintos frentes en los que se venía reflexionando la dominación. La cita completa esclarece lo anterior:

El análisis filosófico del significado de la liberación nos lleva así al planteamiento de un modelo social. Y este modelo no puede ser otro que el humanismo, puesto que el punto de partida de toda esta notable evolución, es la necesidad de afirmarnos como seres humanos. Aunque la teoría de la cultura de la dominación se forma en varios frentes, especialmente el económico (Furtado, Jaguaribe, Bravo, Ruy Mauro Marini, Sunkel), el sociológico y antropológico (Matos Mar, Warsawsky, Ribeyro) y el filosófico (Zea, Salazar Bondy, Roig, Dussel, Villegas), la filosofía de la liberación en tanto movimiento filosófico es indiferente de toda influencia de los economistas y sociólogos. La filosofía de la liberación incluye, como parte necesaria, una teoría filosófica de la dominación, pero esta teoría no es sino parte de la meditación general sobre la independencia. En relación a este tema, debemos señalar que antes que sociólogos, antropólogos y economistas comenzaran a hablar de una cultura de la dominación, Leopoldo Zea en 1956 había planteado la tesis con toda lucidez: los viejos centros de dominación ejercen su dominio no sólo a través de la violencia directa o de la presión económica, sino a través de la influencia cultural. Es por eso, necesario utilizar la cultura, no para dominar a los hombres, sino para liberarlos. A la cultura de la dominación, hay que enfrentar la cultura de la liberación. Y la expresión más alta de esta nueva cultura es la filosofía consciente de su misión liberadora, es la filosofía de la liberación. (Miró Quesada, 2010, pp. 359-360).

Tal cita, como puede corroborarse pertenece a un texto publicado en 1977, en el que se halla que ya se hablaba de la filosofía de la liberación desde hace décadas; por otro lado, no deja de lado el proyecto político humanístico, no desconoce el problema estructural y si enfatiza en la indiferencia frente a la influencia de ciertos científicos sociales, lo hace para lograr resaltar los aportes del movimiento de la filosofía de la liberación. La pretendida interpretación reduccionista desde lo cultural, puede ser refutada cuando el propio MQ reclama en sus distintos escritos, el aporte de las distintas ciencias y el reconocimiento de la dependencia estructural para llegar a la liberación; que –de acuerdo a su convicción humanística– no podría darse sino a través de la cultura de la liberación. Notamos pues, que el cambio de estructuras a partir de la opción cultural está vinculado a su apuesta por el humanismo, y a su renuncia de los cambios estructurales que partan de la violencia.

El énfasis de Zea en la dimensión cultural y en la conciencia de la dependencia, resaltada por el propio Miró Quesada, creemos, no descalifica ni reduce el análisis que elabora respecto a la filosofía de la liberación. Para Cerutti en cambio “el esfuerzo por destacar el aporte de su amigo y enfatizar su actitud pionera, trajo dificultades de apreciación y confusiones en los sucesores” (2010a, p. 28).

Respecto al documento de la Declaración de Morelia, resalta Cerutti el gran mérito de esta:

haber hecho posible una convergencia de posiciones muy poco cercanas y difíciles de articular. Con todo, es difícil considerarlo representativo de un acuerdo estable. Ni desde el punto de vista argumental, ni desde el punto de vista metodológico, ni desde la toma de posición político ideológica. En todo caso, nos parece que generalizar sus características a la totalidad de expresiones del pensamiento de la liberación no es apropiado. (2010a, p. 31).

Reconoce finalmente que “la investigación sobre el tema tiene que enfrentar una pesada carga semántica” (p. 31).

Llegado este punto podemos plantearnos, ¿en qué medida su participación en el movimiento de la filosofía de la liberación le hace replantear el concepto de razón que había reflexionado en los ámbitos científico, lógico y matemático?, ¿cuál es la situación del proyecto de su filosofar?, ¿es viable apostar por la razón en tiempos posmodernos?, ¿qué puede decirnos en estos días el humanismo, la ética, la razón?

En el prólogo a *Humanismo y revolución*, Garzón (en Miró Quesada, 2014) plantea la necesidad de analizar la propuesta humanística de Francisco Miró Quesada tomando en cuenta que un análisis de sus propuestas “sobre la problemática de la praxis política y su justificación racional quedaría indebidamente mutilado sin una referencia a su posición frente a la realidad político-social de América Latina en general y del Perú en especial” (p.13).

En América Latina aún no se han logrado las condiciones mínimas para realizar el humanismo, de ahí que pueda decirse que la propuesta de Miró Quesada tiene un punto de partida situacional, su *locus* de enunciación le permite pensar un humanismo que considere y no margine al hombre concreto. Nos dice Garzón (en Miró Quesada, 2014) que:

La ideología humanista propiciada por Francisco Miró Quesada no es concebida como un programa abstracto, como un mero ejercicio mental de un pensador encandilado por las

propuestas de la filosofía política europea, sino como un acto de responsabilidad ética de un intelectual latinoamericano que tiene plena conciencia de que vive y trabaja en sociedades que distan mucho de haber logrado las exigencias mínimas del humanismo. (p. 28).

Y continúa aliviando la actitud del intelectual: la lucha contra la arbitrariedad y el desenmascaramiento del poder. Para Garzón (en Miró Quesada, 2014) la apuesta por la vigencia occidental racional humanista no cae en el etnocentrismo cultural, más bien: “el humanismo que propicia [Miró Quesada] no es la ideología abstracta que margine al hombre concreto [...] es, si se quiere, una utopía concreta en el sentido blochiano de la palabra” (p. 29-30).

La reconciliación de todos los peruanos, la superación de un “desgarramiento”, basadas en la eliminación de la arbitrariedad y, por lo tanto, en la vigencia de la racionalidad es el núcleo del programa ideológico de Miró Quesada. Que esto no tiene nada que ver con un “peligroso” etnocentrismo es obvio y ni siquiera el más sensible crítico podrá negar el valor ético de una propuesta que exige la realización plena del proyecto autotético dentro de los marcos de un “hogar”, de una “morada del hombre” (1969, 93). (en Miró Quesada, 2014, p. 30).

¿Qué decir del humanismo en estos tiempos? Refiere Polo (2016), en “Repensando el humanismo”, que el amor al ser humano *deriva en cuidado de lo humano* y “busca defender el valor de la vida humana, afirmar su dignidad, cuidarla y defenderla ante las arbitrariedades de su instrumentalización religiosa, económica, política o tecnológica” (p. 37). El humanismo sería como una trayectoria liberadora de la cosificación del hombre. No obstante esto, señala que en esta noción se puede tender hacia el antropocentrismo, y que quizá tendría sentido hablar del humanismo cósmico de Darío Botero.

Sentir la humanidad no es diferente de sentir la humanidad del hombre o mujer que me mira, que veo sufrir o alegrarse. La humanidad del hombre lejano no es diferente de la humanidad del hombre cercano, del prójimo. De ese modo, la pregunta, la tarea y el destino de la humanidad pasa por el encuentro con el otro, sea prójimo o no. Y si el humanismo no es tanto teoría como praxis, entonces tendrá que pensar la respuesta a la pregunta: ¿cómo hacemos para que la mente y el corazón puedan abrirse al otro? ¿Es posible todavía tal acto transformador? Creo que de ello depende el destino del humanismo. (p. 46).

En el humanismo de Miró Quesada se hallan rasgos comunes: la razón liberadora nos permitiría cuestionar e ir más allá de los determinismos, el proyecto autotético visto como liberador implicaría la responsabilidad del ser humano sobre su propio destino y la asunción de la ética, el reconocimiento de la dignidad, el reconocimiento de todos los seres humanos por su propia condición humana, además de la constante búsqueda por acercarnos cada vez

más a un mundo más humanizado, incluso cuando sepamos que puede que no lleguemos a lograrlo.

Miró Quesada realiza la búsqueda humanística como búsqueda auténtica, como acto de voluntad (¿también de fe?), en tal apuesta la ciencia y con esta la razón, tienden a destruir los modelos que han venido enmascarando la realidad; al encontrar los principios explicativos del conocimiento, pueden denunciar lo injusto y apostar, incluso contradiciendo sus logros gnoseológicos anteriores, por la verdad o aquello que se le aproxime.

Expuesto lo anterior, en la teoría de Miró Quesada encontramos la potencialidad de su planteo que, incluso puede condecirse con una pedagogía, crítico, sentiente y liberadora que cultive la ciencia con conciencia y que pueda afirmar y abrir la posibilidad de la práctica de la liberación y de la solidaridad en nuestra América, en nuestro mundo.

Los reclamos de las críticas antihumanistas a las filosofías de corte antropocéntricas, las que se relacionan con una racionalidad universal, asociada a lo que se ha entendido como la instauración de los modelos únicos, puede ser un aspecto clave para mirar qué puede decirnos hoy el humanismo. El mismo Miró Quesada abre la potencia de su teorizar:

Acepto que el ideal de la autotelia puede conducir a excesos antropomórficos pero, bien entendido, puede conducir a lo contrario, a considerar que el ser humano sólo puede realizarse plenamente dentro del gran todo, teniendo en cuenta no sólo las estructuras y los dinanismos sociales, sino las circunstancias ecológicas. Así como una persona no puede realizarse sin las demás personas, tampoco puede realizarse sin un equilibrio profundo con la naturaleza. Un caso típico es la lucha para evitar la desaparición de las especies. El ser humano se siente solidario con las especies animales y vegetales que existen en la naturaleza. Pero esto no quiere decir que al proceder de esta manera no persiga la meta última de ser dueño de su destino. Uno de sus rasgos más característicos es, precisamente, el de ser guardián de la naturaleza. (en Sobrevilla y García Belaunde, 1992, pp. 392-393).

En este y en otros sentidos tenemos que el humanismo no se ha agotado. Las posibles conexiones entre la razón, la ética y el humanismo tampoco.

CONCLUSIONES

1. Los recorridos filosóficos de Miró Quesada, desde sus inicios hasta la última de sus obras, apuntan hacia una teorización de la razón, que se constituye en el eje central de su proyecto filosófico, cuya vigencia —a pesar del escepticismo y los relativismos que declaran su muerte— cobra actualidad y se reconstruye con las crisis, los pasos y, paradójicamente, los grandes retrocesos de la historia de la ciencia. La razón en este planteamiento, es presentada desde distintas aristas que devienen en un dinamismo constante, como un sistema abierto e incompleto, no eximido del error, limitada, con una dimensión algorítmica que se abre hacia la dimensión poética, y que tiene la potencia teórico-práctica para fundamentar, cuestionar, desfondar, humanizar y liberar.

La misma razón permite la confluencia de temas que a simple vista parecerían tan lejanos y tan disímiles. Así, nuestro autor, es capaz de encontrar la unidad en la diversidad; pudiéndose incluso, aunar la fundamentación de la ciencia y la ética junto a su propuesta político-humanista en un esquema que bien podría articular lo teórico-práctico.

2. El concepto de razón presenta distintas dimensiones y matices en la trayectoria de Miró Quesada. Caracterizándose por su aspecto científico, en sus inicios, hacia una razón dinámica, que despliega —desde su funcionamiento en distintos ámbitos teórico-prácticos— los 4 principios de: no arbitrariedad, seguimiento, creatividad y unidad.
3. El proyecto autotético, se inscribe en el contexto moderno y constituye el trasfondo u horizonte de sentido del filosofar miroquesadiano, en una apuesta que apunta a desarrollar a partir de la razón, la ciencia y la tecnología, sociedades que —libres de determinismos que pretendan inexorablemente condenarlas a un destino— sean cada vez más humanistas, no arbitrarias, y justas. Tal proyecto presupone y exige —en coherencia con la línea de la tradición baconiana del “saber es poder”, que se enmarca en una época donde el sentido de pertenencia hacia lo sagrado y lo cósmico es experimentado como una realidad y donde el saber confiere un gran poder y acarrea una gran responsabilidad— la ética, como límite

de la arbitrariedad y como potencia de mejores formas de relacionalidad que se adhieran al ideal de vida racional.

4. Si bien es cierto, no podemos afirmar la fundamentación absoluta de la ética, esto no impide el ensayo de su fundamentación racional, que nuestro autor análoga con la de la ciencia (lo que presupone que no habría una tajante separación entre ciencia y filosofía) y que, al beber de los aportes kantianos, considera la objetividad basada en la universalidad y la necesidad, que en su planteamiento se establece a partir del consenso crítico de “aceptabilidad universal”, la no arbitrariedad como necesidad que se erige como límite negativo para trazar los márgenes de la acción, así como sus caminos posibles y, cuyo esquema se completa con el principio de simetría espejo/reflejo intersubjetivo (también hallado desde la pretensión explicativa de las ciencias), marcaría la suficiencia y que interpretamos como posibilitante del contenido de la acción.

A propósito de los puentes entre la ciencia y la ética, se puede extrapolar que esta vinculación permite establecer posibles nexos entre el ser y el deber ser, el hecho y el valor y, a riesgo de contar con la objeción de la falacia naturalista, cabe señalar que la objetividad no tiene que ser vista como neutralidad.

5. El humanismo miroquesadiano parte de la metateoría aplicada al análisis de las ideologías, considera el principio kantiano del ser humano como fin y, más allá de las particularidades, resalta y afirma el reconocimiento de la condición humana del ser humano sin más. A su vez, sin caer en un humanismo abstracto considera al humano de carne y hueso. Como precedente teórico, elabora “El hombre sin teoría”, y no obstante afirmar que el ser humano sea el animal teórico, su complejidad no le permite la explicación de sí mismo; sin terminar de hacerlo y enredándose en la telaraña teórica que muchas veces lo atrapa, pretende aun así la explicación de sí, microcosmo en el macrocosmo, sin dejar de teorizar en torno al mundo y al universo de los que forma parte.

Su humanismo se proyecta hacia la praxis política y, precisamente como filósofo analítico y humanista de la tercera generación en la tradición latinoamericana, media en

la discusión/polémica entre los universalistas asuntivos y los regionalistas afirmativos, cultiva filosofar desde nuestra América, despliega cada vez más –desde su *locus* de enunciación– su horizonte de filósofo de la liberación (de ahí que lo re Coloquemos en el lugar que le corresponde como miembro de este movimiento, en el que participó de modo fundacional), y gesta con su obra una filosofía auténtica y abierta que no es ajena a la afirmación de la condición humana, la humanización de la historia y el ideal de vida racional.

6. En la filosofía de nuestro autor, la razón se despliega, movida por sus inquietudes antropológicas, deviene transversal en su funcionamiento teórico-práctico y en sus diferentes niveles, en los que se encuentran presentes los principios de no arbitrariedad, unidad, seguimiento, creatividad (y simetría para el caso de la ética), lo que no excluye que puedan gestarse otros. Su trasfondo: el proyecto autotélico que posibilita los puentes de ciencia y ética, su respectiva fundamentación racional y la proyectiva ético humanista. Así, la razón mueve el sistema de su filosofar, constituye el eje articulador, y –bajo nuestra interpretación– configura de esta manera la tripartita conceptual y fundacional miroquesadiana: razón, ética y humanismo, que aunados constituirían la razón dinámica humanista (razón dinámica, ética y humanista); conformarían un gran potencial teórico-práctico tanto en los ámbitos epistemológico, matemático y lógico como en sus proyecciones hacia la ética y el humanismo; que se plasma en sus *Apuntes*, su *Esquema* (en el que plantea incluso el modelo de utopía de la sociedad racional), los artículos en torno a la razón, sus escritos latinoamericanos, entre otros aportes valiosísimos, que aún quedan por ser estudiados.
7. En el contexto actual, donde la ciencia y la tecnología presentan grandes aportes, pero a su vez consecuencias catastróficas; repensar la relación entre la razón, la ética y el humanismo nos permite religarnos a la posibilidad de realizar la morada en el cosmos. En los tiempos de globalidad, pueden y requieren vincularse, de tal modo que podamos pensar en puentes que acerquen a los filósofos (para volver-se al mundo), a los científicos y técnicos (para cuestionar la presunta neutralidad del saber), y a cualquiera de los ciudadanos del mundo, para hacer-nos responsables, empáticos y solidarios sobre nuestro

mundo. En esto, continúa siendo una tarea pendiente desarrollar distintas sensibilidades y posibles visiones distintas a la de los horizontes centrales hegemónicos (presentes tanto en nuestras mentalidades como en nuestras relacionalidades), para participar en una praxis distinta que considere la razón dinámética humanista, se vuelque hacia la realidad y se replique en la comunidad, cuyos elementos desestructuren “lo dado” y fomenten concepciones críticas, que apunten a lo sentiente, la interdisciplinaridad, el rescate de nuestras prácticas ancestrales y el relieve de la condición ecohumana, con miras a que podamos responder a los difíciles problemas que nos presentan estos nuestros tiempos.

BIBLIOGRAFÍA

- Abugattas, J. (2005). *Indagaciones filosóficas sobre nuestro futuro*, Lima: Fondo Editorial de la UNMSM.
- Arpini. *Taller*. 17, 24 y 31 de octubre de 2014. Lima: UNMSM.
- Baggini, J. (2017). *Los límites de la razón. Un escéptico racional en un mundo irracional*. Traducción Pablo Hermida Lazcano. Barcelona: Ediciones Urano, S.A.U.
- Bendayán, C. (2017). *Amazonistas*. Lima: Bufo. Amazonía+arte.
- Beorlegui, C. (s.f). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: Una búsqueda incesante de la identidad*. El Salvador: Publicaciones de la Universidad de Deusto.
- Bidaseca, K. (2015). *Escritos en los cuerpos racializados. Lenguas, memoria y genealogías (pos) coloniales del feminicidio*. Palma: Edicions UIB.
- Binimelis Bassa, M. (2014). *Una nueva manera de ver el mundo. La geometría fractal*. España: Contenidos Editoriales y audiovisuales, S.A.U.
- Bunge, M. (2006). *A la caza de la realidad. La controversia sobre el realismo*. (Traducción de Rafael González del Solar). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Bunge, M. (2005). *Intuición y razón*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana S.A.
- Camps, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder Editorial, S.L.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México, D.F: Edicionesakal, S.A de C.V.
- Cerutti, H. (1992). *Filosofía de la liberación latinoamericana* [2ª. Ed.], México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Degregori, C. (2014). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: IEP.

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Valladolid: Editorial Trotta S.A.

Dussel, E. (2008). ¿Fundamentación de la ética? La vida humana: De Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría, Revista Realidad 116. Consultado en: dialnet.unirioja.es, en febrero de 2017.

El Comercio. (2001). *Francisco Miró Quesada Cantuarias. Filósofo y periodista*. Lima: Área de publicaciones de El Comercio.

Larco, J; Burgos, H; y Sánchez León, A. (s/f). Tres rounds con Francisco Miró Quesada (entrevista). Lima: El Comercio.

Freire, P. (2015). *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina.

García, O. (2014). La fundamentación racional de la ética según Francisco Miró Quesada: un examen crítico. Lima: *Analítica. Revista de Filosofía* (8).

Gómez Urgellés, J. (2014). *Cuando las rectas se vuelven curvas. Las geometrías no euclídeas*. España: Contenidos Editoriales y audiovisuales, S.A.U.

Giusti, M. (1989). Ensayos de filosofía del derecho. Consultado en [revistas.pucp.edu.pe › index.php › arete › article › download](http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/download), en noviembre de 2017.

Hinkelammert, F. (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José: Editorial DEI. (primera edición). Consultado en <http://www.pensamientocritico.info/index.php/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol>, diciembre de 2017.

Hinkelammert, F. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Consultado en <https://www.pensamientocritico.info/index.php/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol>, diciembre de 2017.

Hinkelammert, F. (1996). *El mapa del emperador*. San José: Editorial DEI.

Hinkelammert, F. (2001). La universidad frente a la globalidad (artículo). Consultado en <http://pensamientocritico.info/index.php/articulos-1/franz-hinkelammert1/la-universidad-frente-a-la-globalizacion>, diciembre de 2016 (Texto de la intervención pronunciada en la ceremonia del 6 de junio de 2001, en la que el Consejo Superior de la Universidad Nacional (UNA) Heredia, Costa Rica, otorgó a Franz J. Hinkelammert el Doctorado Honoris Causa por su excepcional aporte a las ciencias sociales contemporáneas).

Informe Oxfam. (2018). *Premiar el trabajo, no la riqueza*. Consultado en <https://www.oxfam.org/es/informes/premiar-el-trabajo-no-la-riqueza>, el 20 de marzo de 2018.

Informe Oxfam. (2019). *¿Bienestar público o beneficio privado?* Consultado en <https://oxfamlibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/620599/bp-public-good-or-private-wealth-210119-es.pdf>, el 20 de agosto de 2019.

Kumar, S. (2014). *Tierra, alma, sociedad. Una nueva trinidad para nuestro tiempo*. Barcelona: Editorial Kairós.

Mejía, J. (2016). *América Latina, modernidad y conocimiento. El desarrollo de otro discurso epistémico*. Lima: Fondo Editorial, Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM.

Miró Quesada, F. (1969). *Humanismo y revolución*. Lima: Casa de la Cultura del Perú.

Miró Quesada, F. (1981). “Filosofía Científica y Filosofía de la Ciencia en América Latina”. Consultado en: http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/5230/01_Thesis_09_1981_Miro_Quesada_4-9.pdf?sequence=1&isAllowed=y, el 11 de agosto de 2019.

Miró Quesada, F. (1992). *Razón e historia en Ortega y Gasset*. Lima: Ariel, Comunicaciones para la cultura.

Miró Quesada, F. (1992a). Análisis. Consultado en: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/viewFile/5080/5072>, el 20 de julio de 2019.

Miró Quesada, F. (1994). Objetivismo y subjetivismo en la filosofía de los valores. *Diánoia*. Revista de filosofía. N° 40, pp. 85-108. Consultado en: <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/546/550>, 14 de julio de 2018).

Miró Quesada, F. (1999). Racionalismo y Misticismo: Una lucha con final inesperado (jugando ajedrez conmigo mismo). N° 18. p. 334, *Ius et veritas*.

Miró Quesada, F. (2003). *Ser humano, naturaleza, historia*. México, D.F: Editorial Paidós.

Miró Quesada, F. (2003a). *El hombre, el mundo, el destino. Introducción no convencional a la filosofía*. Lima: Fondo Editorial Universidad de Lima.

Miró Quesada, F. (2007). *Obras Esenciales I. Autoexposiciones y autobiografías intelectuales. Sentido del movimiento fenomenológico*. Lima: Editorial Universitaria Universidad Ricardo Palma.

Miró Quesada, F. (2010). *Obras Esenciales IX. Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. Lima: Editorial Universitaria Universidad Ricardo Palma.

Miró Quesada, F. (2010a). *Obras Esenciales X. Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. Lima: Editorial Universitaria Universidad Ricardo Palma.

Miró Quesada, F. (2010b). *Obras Esenciales VII. Ensayos de filosofía del derecho. Textos conexos*. Lima: Editorial Universitaria Universidad Ricardo Palma.

Miró Quesada, F. (2012). *Obras Esenciales III (Vol. I). Apuntes para una teoría de la razón. Textos conexos*. Lima: Editorial Universitaria Universidad Ricardo Palma.

Miró Quesada, F. (2012a). *Obras Esenciales III (Vol. I). Esquema para una teoría de la razón. Textos conexos*. Lima: Editorial Universitaria Universidad Ricardo Palma.

Miró Quesada, F. (2014). *Obras Esenciales IV. Humanismo y revolución. Textos conexos*. Lima: Editorial Universitaria Universidad Ricardo Palma.

Miró Quesada. Impacto de la metafísica en la ideología latinoamericana. Consultado en: http://ru.ffyl.unam.mx/jspui/bitstream/handle/10391/2952/08_CCLat_1978_Miro_Quesada.pdf?sequence=1&isAllowed=y, 14 de julio de 2018.

Miró Quesada Rada, F. (1990). La ideología de Acción Popular, (en Pensamiento político peruano 1930-1968) Lima: DESCO Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

Miró Quesada Rada, F. (2019). *Ciencia Política de la Liberación. Primera parte*. Lima: Universidad Ricardo Palma Editorial Universitaria.

Morin, E. (2009), *El Método. 6 Ética*. Traducción de Ana Sánchez. Madrid:Ediciones Cátedra (Grupo Anaya S.A).

Paz y Miño. Francisco Miró Quesada Cantuarias: matemático y filósofo. Entrevista del 21-02-96.Revista peruana de Filosofía Aplicada. Consultado en <http://www.oocities.org/athens/olympus/9234/mq.html>, en diciembre de 2016.

Polo, M. (2009). *Ética y razón práctica*. Lima: Colección Loto Blanco.

Polo, M. (2016). Repensando el Humanismo. *Phainomenon. Revista del departamento de Filosofía y Teología 15 (1)* Lima: UNIFE Facultad de Psicología y Humanidades.

Polo, M. (2016). *El silencio del rey mono*. Autoconocimiento y ética. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Prigogine, I., e Stengers, I. (1990). *Entre el tiempo y la eternidad* (versión española de Javier García Sanz). Madrid: Alianza Editorial.

Rizo-Patrón, R. (2015). *La agonía de la razón: Reflexiones desde la fenomenología práctica*. Barcelona: Anthropos Editorial, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Silva Santisteban, R. (2008). *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Sobrevilla, D. (1989). *Repensando la tradición nacional I* (Vol.2). Lima: Hipatia

Sobrevilla, D., y García Belaunde, D. Eds. (1992). *Lógica, Razón y humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada C. Libro de homenaje por sus 70 años*. Lima: Universidad de Lima.

Varela, L. (2014). *Filosofía práctica y prudencia. Lo universal y lo particular en la ética de Aristóteles*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Lanus.

Villarán, A. (2003). *Principios de simetría y no arbitrariedad aplicados en el derecho genético*. Lima:Fondo de Desarrollo Editorial Universidad de Lima.

ANEXOS

Anexo 1:

Resumen de la Conferencia de Luis Piscoya Hermoza. El aporte de Miró Quesada a la lógica y a la educación en el Perú*.

En el contexto de homenaje por el centenario de nuestro filósofo peruano, expone Piscoya (2018) que Miró Quesada ha estudiado la racionalidad de la conducta humana en sus acciones y creaciones; e identifica que en esto está presente la búsqueda continua de la razón como su principio explicativo.

Según Piscoya nuestro autor se preocupa por los aspectos estructurales y no de contenido o culturales (semánticos o de significaciones) de la razón ¿Qué es la razón? Si la racionalidad tiene estructuras, ¿existen límites o fronteras? ¿Qué nos permite afirmar si estamos en un contexto de racionalidad? Reflexiona y responde que sí hay límites: el elemento prohibitivo (si todo estaría permitido no se podría dar la convivencia). Identifica esas fronteras en su texto introductorio: *Apuntes para una teoría de la razón*, allí se encontró MQ con el desarrollo de la lógica, el Teorema de Gödel, la axiomatización de la matemática (de la aritmética) de Peano, la búsqueda de la estructura de la razón, el recuento de los aportes de Aristóteles, Euclides, Boole, Cantor, Peano, Russell y Gödel, la lógica trivalente de Lukasiewicz y la polivalente de Reichenbach, las variaciones aritméticas resultantes no clásicas como consecuencia de la no categoricidad revelada por el análisis de Rieger, además del hallazgo de las variaciones lógicas de da Costa y sus discípulos que no afectan la frontera aristotélica de la racionalidad. Piscoya lo enmarca como un platónico en las matemáticas y un idealista en la lógica.

De otro lado, su preocupación por la inequidad y el subdesarrollo, hicieron que MQ enfatice en la importancia de la educación:

- Instauró la enseñanza de la lógica desde 1946, y la producción de manuales para la enseñanza universitaria; visionario de la era digital, avizó las TICS, generó interdisciplinaridad, y estudió los teoremas de Gödel, Alonzo Church, Von Neumann, Tarski, y Shannon.

- Impulsó la creación del Instituto para la promoción de la enseñanza de las matemáticas.
- Instauró un currículum actualizado para la educación secundaria direccionado a formar ciudadanos capaces de pensar en libertad con responsabilidad y rigor lógico, para el desarrollo sustentable.
- Incorporó las asignaturas “Introducción al estudio de la lógica matemática” y de “Introducción a la filosofía moderna” para neutralizar los residuos del oscurantismo.

Finaliza destacando la posición de:

- El filósofo humanista, “que asumiendo sus deberes ciudadanos contribuyó con una ideología política de justicia social fundada en la ciencia y la filosofía incompatibles con la electocracia”.
- El intelectual brillante como máxima autoridad de la Federación Mundial de las Sociedades de Filosofía, quien presidió en el contexto Bostonniano de Harvard el Vigésimo Congreso Mundial de Filosofía (1998), donde ratificó que el genuino valor universitario es la verdad.

*Coloquio Internacional: La filosofía de Francisco Miró-Quesada C. Homenaje por sus cien años de vida. 20-23 de febrero de 2018. UNMSM.

Anexo 2. Figura 10: Resumen basado en el prólogo que hiciera Sobrevilla al texto *Esquema para una teoría de la razón* (en Miró Quesada, 2012a, pp. 9-21).

<i>Apuntes para una teoría de la razón</i>	<i>Escritos sobre la razón luego de Apuntes</i>	<i>Esquema para una teoría de la razón</i>
<p>1a parte. Metateoría. Culminación del esfuerzo platónico del conocimiento autofundado; el teorema de Gödel reveló la imposibilidad de fundamentar de modo absoluto el conocimiento.</p> <p>2a parte. El problema de la razón.</p> <p>Las corrientes filosóficas clásicas (racionalismo, empirismo, pragmatismo, historicismo), tienen límites para solucionar los problemas de la investigación metateórica.</p> <p>Esclarecimiento del término “razón” como <i>facultad del conocimiento lógico matemático</i>. Tres análisis provisionales: el problema de la intuición intelectual, la distinción de evidencias auténticas e inauténticas, y el problema del conocimiento sintético a priori.</p>	<p>I. Planteamientos relacionados a Apuntes.</p> <p>Metateoría y razón (1968). Consecuencias de la investigación metateórica: 1. El análisis del lenguaje lógico matemático como “filtro de la razón” nos muestra los límites de esta: <i>los teoremas de la limitación demuestran en forma definitiva que es imposible que la matemática clásica se fundamente a sí misma</i>. 2. Nueva dimensión de la razón: “aunque no exista un camino para que ella encuentre algorítmicamente una solución a los problemas, puede descubrirla mediante la inspiración”*</p> <p>El problema de la intuición intelectual (1968). Afirma las coincidencias relevantes sobre el conocimiento intuitivo en la lógica, la teoría y las matemáticas. 1. Existe la intuición intelectual en el campo de las ciencias lógico-matemáticas. 2. En el ámbito lógico-matemático tiene una subregión privilegiada de conocimientos evidentes, p.e: la matemática constructiva. 3. Consecuencia del primer teorema de Gödel: <i>la intuición supera la formalización</i>. 4. Existe influencia y ajustes entre el conocimiento intuitivo y el formal. Analiza los problemas planteados por la intuición en las ciencias lógico matemáticas (<i>tipología de los cambios de la evidencia</i> y sus dimensiones, <i>la relación entre el conocimiento evidente y el formal</i>, y <i>entre el lenguaje lógico-matemático y su objeto</i>).</p>	<p>Luego de 1980 ya no continúa reflexionando sobre las consecuencias de la investigación metateórica.</p> <p>I parte: Crítica del uso impuro de la razón. Consideraciones sobre el escepticismo y la estructura común de sus argumentos. Los contraargumenta ya que presuponen principios racionales que buscan negar la razón. Considera la certeza del conocimiento matemático.</p> <p>II parte: “<i>Nueva teoría de la razón miroquesadiana</i>”, refiere el funcionamiento de la razón en la teoría, en la práctica y su aplicación a las ciencias, donde intervienen cuatro principios:</p> <ul style="list-style-type: none"> • No arbitrariedad (ninguna arbitrariedad es racional) • Seguimiento (la razón nunca llega a una conclusión de manera

<p>Epílogo. Vislumbre de la razón. El proceso de captación de objetos de la razón de los objetos es mixto: intuitivo y formalizado.</p> <p>Caso del conocimiento lógico matemático, las evidencias son <i>sometidas a un proceso de formalización que las va depurando</i>, tras la meta final de <i>descubrir principios autónomos de vigencia suprahistórica</i>.</p>	<p>Sobre los juicios sintéticos a priori, Kant y el problema de la verdad matemática, Kant y el problema de las proposiciones matemáticas sintéticas (1973). Considera la insostenibilidad de las tesis kantianas sobre el espacio y el tiempo como formas puras de la sensibilidad; en cambio acepta que la matemática tiene carácter analítico y sintético.</p> <p>El horizonte de la actual filosofía del conocimiento. Panorama y proyecto (1972). <i>El descubrimiento de geometrías no euclidianas, la crisis de la matemática debido a las paradojas de la teoría de los conjuntos, y la de la física clásica por la teoría de la relatividad y de los quanta</i>, generaron un cambio radical de horizonte de la teoría del conocimiento, comprendido por la reelaboración de la teoría de la razón.</p> <p>II. Razón y mito (1975). El mito aglutina, la razón disuelve (<i>produce un conocimiento que puede ser universal y necesario</i>, que libera al ser humano). Mención a los mitoides en el proceso de secularización.</p> <p>III. Sobre el concepto de razón (1975), Las lógicas heterodoxas y el problema de la unidad de la lógica (1976), prólogo a su Filosofía de las matemáticas. Lógica I (1980). La proliferación de sistemas de lógica heterodoxa no ha afectado la unidad de la lógica.</p> <p>Intento de fundar una protológica o lógica transmisiva (de la verdad, de la obligatoriedad, la problematicidad, etc).</p> <p>IV. Problemas procedentes de la teoría marxista.</p>	<p>perfecta, debe seguir un proceso para su demostración clara).</p> <ul style="list-style-type: none"> • Creatividad (cuando se demuestra un teorema racionalmente se está creando algo que no existía). • Unidad (la demostración de un teorema no puede ser discontinua), admite además otros principios. <p>III parte. Diseño de la utopía de la sociedad racional, sus conceptos, instituciones, el derecho penal, la religión.</p> <p>Consideración final de Sobrevilla:</p> <p>No hay rastro de la <i>concepción psicologizante</i> de la razón en el Esquema.</p> <p><i>La razón no está determinada por la intuición</i>, el rol de la conciencia del sujeto no es decisivo.</p>
--	--	---

	<p>Conocimiento científico, dialéctica e ideología (1978-80), Razón y dialéctica (1981), Los mecanismos de ideologización de las teorías (1978). <i>Existe una dialéctica de la razón consistente en su proceso de autorrebasamiento por la razón de sus propias conclusiones.</i></p> <p>Crítica de la razón económica (1977), entendiendo la razón como <i>facultad de procurar conocimiento objetivo</i>, critica los sistemas económicos en el plano práctico y trata de establecer cuál sea la acción racional. Distingue la racionalidad instrumental que remite al plano teórico, y la intrínseca o la racionalidad de los fines de un sistema económico, que tiene como condición necesaria que no sea arbitrario, y sí convergente con los proyectos individuales.</p> <p>V. Problema del uso impuro de la razón y su crítica.</p> <p>Del contraejemplo (1980), desde el racionalismo principista muestra que las argumentaciones de los escépticos presuponen el uso de principios lógicos; Crítica de la razón impura (1988), donde examina del uso que el escepticismo hace de la razón para destruirla.</p>	<p>No hay <i>huella del fundacionismo</i>, hay <i>muchas maneras del funcionamiento racional</i>.</p> <p><i>La razón aparece des-sustancializada</i> operando en los modos de Razón teórica y práctica.</p>
--	---	---

*“Esto es que la razón no solo tiene un aspecto mecánico o algorítmico sino además una dimensión poética” (p. 11).

Anexo 3. Análisis y comentarios de los artículos latinoamericanistas de Miró Quesada

Anexo 3.1: Análisis de la “Función actual de la filosofía en América Latina” de 1976

A partir de la reflexión en torno a la relación de filosofía y liberación, cuestiona Miró Quesada (2010, pp. 333-339) la pretensión de reducir la filosofía a mero instrumento (*ancilla revolutionis*) de aquella y, situándose en el contexto Latinoamericano afirma la búsqueda de la liberación como parte del análisis racional, caracterizando a la razón como potencialidad “demoledora” de los discursos de poder producidos a lo largo de la historia, además de posibilitadora de la fundamentación racional de la praxis.

La liberación frente a los abusos, los mitos, las clases dominantes y los distintos límites e imposiciones culturales constituirían el gran reto y apasionamiento de América Latina que, arrasador este último, llevó a pensar que toda creación cultural debe funcionar y servir a la liberación; no obstante, si se reduce la filosofía al único sentido de ser instrumento liberador, se termina excluyendo la justificación filosófica y, con esta, a la razón (Miró Quesada, 2010, p. 333). “Todo cambia si se considera que la necesidad de la revolución liberadora se funda en consideraciones filosóficas” (p. 336).

Según Miró Quesada (2010, p. 336), la vigencia de la racionalidad, marcaría a la razón como criterio de decisión y medio para resolver los problemas teóricos y prácticos, y en el caso de la liberación surgen las objeciones siguientes:

-La ideologización. A la que responde con la afirmación de que “la razón es infinitamente infiltrable” (p. 337) y desarticuladora de los argumentos que defienden el dominio, “la fermentación revolucionaria [que] se vuelve incontenible” (p. 337); no cae en el intelectualismo, pues no niega la lucha de clases, las condiciones objetivas ni las contradicciones en la historia, donde la razón tendría la función enunciativa y anunciativa que articularía hechos e ideas (p. 337).

-La proliferación de sistemas de filosofía. Según Miró Quesada (2010, pp. 338-339) habría dos aspectos relevantes de la historia de la filosofía que la muestran como *actividad racional*, y que conlleva hacia la praxis de la liberación: 1) las grandes filosofías han sido de

crítica social, planteadas como proyectos de acción política 2) la filosofía permite deducir la necesidad de liberación de toda opresión. En la línea de la Filosofía rigorista, se plantea la existencia de una razón humana universal cuyos límites, como la autofundación de sí misma (Dialéctica material en la *Crítica de la razón práctica*) es imposible establecer; no obstante que los límites que parecían infranqueables, fueron superados llegando a dos conclusiones (positiva y otra negativa) sobre la razón (p. 341):

1) En la constitución del conocimiento se tiene que emplear principios *evidentes e imprescindibles* (lógicos, matemáticos y verificativos).

2) Todo aquello que llamamos “racional” *no puede ser arbitrario*, no depende del capricho ni de la imposición.

Identificamos en su planteamiento el papel disruptivo de la razón, desde la que se realiza la “crítica del poder”, y que se funda en: a) el aspecto positivo, que produce un “efecto negativo” al disolver los argumentos que justifican el poder de los dominadores (ahí radicaría su *poder subversivo* frente al *orden constituido*) y b) el aspecto negativo de la *antiarbitrariedad* que conduce a efectos positivos: siendo que la arbitrariedad no es racional, el lineamiento de la antiarbitrariedad conllevaría a pensar en el *modelo de sociedad ideal* donde los seres humanos puedan *vivir racionalmente*, donde *no existan explotadores ni explotados*, ni grupos prepotentes, ni clases (p. 342):

La razón como facultad de lo no arbitrario, conduce, como término de una larga evolución, a la sociedad racional o justa, en la que todo hombre pueda realizarse plenamente como hombre. Para hacer esto hay que hacer una revolución radical, porque los grupos de poder resisten a la voz de la razón. El movimiento de liberación, que racionalmente entendido no puede ser sino de liberación total y definitiva, es, como vemos, una consecuencia del pensamiento filosófico. La liberación se funda en la razón y se constituye por eso, en la meta de la historia. El hombre adquiere, así, un destino que gracias al poder suasorio de la razón podemos tener la fundada esperanza de realizar. (pp. 342-343).

Dicho lo anterior, Miró Quesada afirma que: “Nadie mejor, por eso, que América Latina para comprender el papel fundamentador de la filosofía en los movimientos de liberación” (p. 343). Destacando el papel de América Latina y las figuras de distintos filósofos, de los que resalta el aporte de Zea y su afán de fundamentar filosóficamente la revolución, la teoría y praxis, el humanismo, entre otros aspectos.

Para nuestro autor, la filosofía con su rigurosidad, y sus principios conduciría a la liberación, para reafirmar lo que constituye su apuesta por las posibilidades de la razón, y de la filosofía como *fundamento racional de la praxis*; consideramos que establece de este modo, los puentes entre la razón pura y la práctica (que en Kant termina siendo predominante), entre la teoría y la praxis, lo analítico y lo continental, lo asuntivo y lo afirmativo; y que en nuestro pensador para nada se encuentran escindidos.

Acotamos que según Arpini (2014), si bien este texto intenta superar la filosofía analítica, se mantendría dentro de la tradición de la filosofía occidental pues afirma como única garantía posible la tarea de la filosofía crítica y la argumentación: un buen argumento es poderoso y tiene la posibilidad del cambio, frente a lo que Arpini se pregunta ¿Es esta la única forma de argumentar?, e interpela acerca de la sensibilidad ante la alteridad.

Repreguntamos, ¿bajo el ejercicio de la demolición de una filosofía crítica caemos en el intelectualismo?, ¿esto implica quedarse en las puras definiciones? Consideramos que no, el propio autor lo señala; además la preocupación por la ética, la antropológica y el humanismo muestran al filósofo preocupado, analítico, crítico y comprometido. Si bien, su pretensión de rigurosidad puede hacernos mirar en su discurso el eterno juego dicotómico en el que nos ha hecho caer la tradición occidental: razón/sentimiento; sin embargo, en un análisis holístico de su obra y de relación entre sus textos, es decir en una comprensión intertextual, además de hipertextual, comprometerse con la liberación es ya muestra de sensibilidad ante lo otro y a la vez el nosotros. Somos *un nosotros diverso*, en el que nos construimos y vamos siendo en relación con los otros (Degregori, 2014, pp. 62-63).

Anexo 3.2: Análisis de “América Latina: Conciencia y nación. La integración de la cultura latinoamericana” de 1976

La reflexión en torno a la universidad y la necesidad de su función crítica frente a la cultura y la integración cultural, lo hace distinguir el aspecto constitutivo e incorporativo de esta, respecto a la cultura elegida y el énfasis puesto en que, mientras las “masas marginadas” no sean incorporadas no habrá integración (Miró Quesada, 2010, p. 346).

Para Miró Quesada (2010, pp. 346-348) es indiscutible que hay una integración latinoamericana en el folklore, el arte, la pintura, la música, la novelística (el boom latinoamericano), la lingüística; aunque admite que paralelo a esto, algunas otras formas de integración como la ciencia y la tecnología, terminan siendo mitoides, y filtros para la cultura de la dominación asumida e importada de modo acrítico, y cuya desintegración se realizaría a través del análisis racional y la cuestión de qué cultura elegir, a cuál integrarnos.

Su apuesta es la “cultura humanizante” que en nuestro contexto latinoamericano relaciona con la filosofía de liberación y con el hecho de que: “Al humanizar plenamente nuestra realidad, sabremos que nuestro ser consiste en la capacidad de realizar la utopía, es decir de realizar la justicia y la libertad sobre la tierra” (Miró Quesada, 2010, p. 350).

Anexo 3.4: Análisis de “La filosofía de lo americano: Treinta años después” de 1977

La filosofía de lo americano *ligada a la historia de la filosofía latinoamericana, es una de sus expresiones más características y originales* (Miró Quesada, 2010, p. 351), comprende las etapas de: Historia de las ideas, Filosofía de lo mexicano, Meditación sobre la realidad latinoamericana; y comienza a manifestarse con los trabajos de Leopoldo Zea, para quien el principal problema del latinoamericano es el de la autenticidad y el ser latinoamericano que busca *afirmarse en su ser* (pp. 352-354); afirma MQ (2010) que con su libro: *El positivismo en México. Proyecto y principal problema* de 1943, Zea plantea “alcanzar la autenticidad filosófica meditando sobre la realidad latinoamericana” (p. 351), meditación que implicaría conocer la realidad en relación con nosotros mismos.

Se pregunta Miró Quesada (2010, pp. 355-356) ¿por qué produce semejante movimiento América Latina? Por su *realidad excolonial* y por su cercanía con Europa, responde. Así, desde la dinámica propia del pensamiento, la filosofía de lo americano habría evolucionado hacia dos direcciones complementarias: la filosofía del tercer mundo y la filosofía de la liberación (llamada de la independencia):

Hay pues, una unidad profunda que une a la inmensa mayoría de la humanidad, a esa mayoría que ha sido despreciada y negada en su ser, en su afán denodado de afirmar lo que los dominadores negaron y de exaltar lo que despreciaron. Esta unidad profunda en el anhelo y la

decisión inquebrantable de reconocimiento de la mayoría de la humanidad es lo que, en el presente, se denomina, el *Tercer Mundo*. (Miró Quesada, 2010, pp. 357-358).

Cabe preguntarnos ¿Cómo se ha constituido nuestro ser? Si consideramos el epistemicidio perpetrado hacia nuestro saber popular, se ha dado esa negación citada por Miró Quesada. Hoy podemos observar que en la misma línea crítica y bajo otras conceptualizaciones, se continúa el cuestionamiento a la imposición que ocurrió en nuestra historia:

La hegemonía del discurso de la razón moderna encierra en una unidad expansión y mundialización de saberes europeizados pero, también, coacción y dominio de los otros conocimientos indígenas. [...]. La episteme moderna es la mundialización del saber racional europeísta y la barbarie contra los otros conocimientos nativos de América y de la tierra. (Mejía, 2016, p. 20).

Para apuntalar la hegemonía del pensamiento moderno, desde el renacimiento se desarrolló un profundo “epistemicidio” de los otros, la destrucción y muerte sistemática de gran parte de la riqueza de lenguas, memoria y culturas de la humanidad. (Mejía, 2016, p. 56).

Hay que decir que a la razón moderna se le declara culpable de todas las exclusiones, marginalizaciones, atropellos padecidos y más, en estas nuestras tierras; y se extiende o traslapa este modo de pensar el asunto, hacia la razón en sentido amplio, como si esta fuese la exclusividad de la sociedad occidental. La renuncia a esta parece inevitable; no obstante, resalto que MQ, cuestiona aun la entronización de la razón como mitoide, enfatizando más bien que la razón misma (siempre crítica, abierta, posible) nos conduciría a la liberación y a las sociedades humanistas.

Volviendo al asunto, afirma Miró Quesada (2010) que “si el ser del latinoamericano consiste en la necesidad de afirmar su condición humana, en la exigencia de ser reconocido como hombre cabal, es inevitable que se reconozca que otros hombres, pertenecientes a otras culturas, tienen el mismo afán” (p. 357), en lo que encuentra que la lucha por el reconocimiento no es solo de América Latina, por el contrario, ve *la historia de la humanidad como proceso de liberación* (Miró Quesada, 2010, p. 358).

Vemos entonces, que la filosofía del tercer mundo, entre otros aspectos, nos hermana con los otros. Nos hacemos la pregunta, tras el desplazamiento de categorías conceptuales como “tercer mundo”, qué terminología le ha sustituido y la respuesta no es fácil, ¿podiera decirse que estamos en vías de desarrollo; no obstante que la condición humana y planetaria sigue

precarizándose en muchos lugares del mundo? Habría que preguntarse entonces, ¿si somos acaso los nuevos sures, las nuevas realidades que vienen gestándose tras las relaciones injustas de décadas y siglos?, ¿si las luchas de hoy se condicen con el pasado cercano?, ¿si es mera especulación interpretar que nuestras vidas cotidianas se hallan penetradas u omniabarcadas en horizontes de significado centrales y periféricos, desde los cuales las interrelaciones devienen en situaciones donde el poder, en su despliegue, marca la pauta del modo de relacionalidad?

En este estado de cosas, el humano queda desprotegido incluso en su desnudez: la vulnerabilidad de ser expuesto a la muerte real por el hambre y el asesinato, a la muerte política, a ser sobreviviente, a ser visto como producto desechable, bajo la *basurización simbólica* (Silva Santisteban, 2008), que reduce al pobre a ser abyecto, por el que se siente asco (que se cree naturalizado); lo que “deviene en una forma de rechazo de la otredad y cohesión de la mismidad a partir de una propuesta de jerarquización de las diferencias” (p. 18) donde se organiza al otro como “elemento sobrante de un sistema” (p. 18), como forma de *re-localizar* al otro para reducirlo o representarlo como mera basura, desechable. En esto, las culturas son devoradas por el sistema dado (muchas veces mistificado por el orden imperante y el horizonte central hegemónico), que nos ha llevado a la decadencia, a la negación de los otros y lo otro.

Hay más que decir y repreguntar, mientras tanto sigamos sosteniendo que para Miró Quesada (2010) el afán de liberación, como expresión del afán de autoafirmación y reconocimiento humano que caracterizaría nuestro ser, orientaría la filosofía de lo americano hacia la filosofía de la liberación; cuya vía sería ser libre:

Mientras los centros mundiales de poder sigan dominando a Latinoamérica de una manera u otra, se hará imposible que podamos ser nosotros mismos. Condición necesaria, por eso, del reconocimiento humano que perseguimos es romper todos los vínculos de sometimiento que nos atan a los centros de dominación. Pero estos vínculos no sólo son los del dominio colonial directo. En general ya han sido rotos en América Latina y en casi todo el resto del mundo. Hay mecanismos mucho más sutiles y, por eso mismo, más difíciles de romper. Hay el dominio económico y hay el dominio cultural. Hay una economía y una cultura de la dominación. Y es esta la que constituye la máxima dificultad, porque ha establecido un mecanismo que nos conduce hacia un círculo vicioso. De un lado, América Latina necesita de la cultura occidental para lograr la liberación, especialmente de la ciencia y la técnica creadas por los europeos y los americanos. Pero por otra parte, es sobre todo por medio de la ciencia y la técnica cómo el Occidente ejerce su dominio. (pp. 358-359).

Para Miró Quesada (2010, p. 359), el análisis filosófico en torno a la liberación nos conduciría a plantear el modelo social del humanismo y la formación de la teoría de la dominación en varios frentes: económico, sociológico, antropológico y filosófico; mientras que el movimiento de la filosofía de la liberación se aleja de estos; incluso acotará nuestro autor que: antes que sociólogos, antropólogos y economistas hablen de la cultura de la dominación ya Zea había planteado en 1956 tal tesis.

De la función que desempeña la filosofía en la colectividad, Miró Quesada (2010, p. 361) destaca la importancia de la filosofía de lo americano, que se muestra como pensamiento filosófico situado y cercano a nuestra realidad, transformado en *instrumento de orientación, de autoafirmación y de lucha, en manifestación directa de la historia*, de tal modo que para nuestro autor *adquiere una patente autenticidad* que puede manifestarse tanto en lo teórico como en lo práctico:

La razón en efecto tiene una doble función, teórica y práctica, y no puede alcanzar la plenitud cuando sólo ejerce una de ellas. El hecho de que nuestra filosofía, además de sus logros estrictamente teóricos, tenga un innegable impacto práctico, muestra que en ella la meditación racional logra una máxima amplitud. Y por eso en la filosofía, ejercicio de la razón, esta amplitud contribuye de manera obvia a su mayor autenticidad. (Miró Quesada, 2010, p. 362).

Y, siendo la filosofía de lo americano expresión del funcionamiento de la razón en esta región, la estudia para “descubrir racionalmente la verdad sobre ella, [y] brindar los principios que permiten orientar los dinamismos hacia la liberación humana” (Miró Quesada, 2010, p. 362); cuya misión se atribuye la filosofía, confluyendo de modo inseparable “análisis racional y exigencia de liberación”, que para el caso de la filosofía de lo americano, vía la autenticidad, deviene en filosofar vinculante con la realidad de América latina, con la exigencia y urgencia de la “plenitud humana”, posible solo desde la plenitud de todos y todas (Miró Quesada, 2010, p. 363). Allí radica su originalidad: filosofar para liberar y vivir con plenitud, responder a los problemas que nos urgen. Cabe preguntar, llegado a este punto, si hemos continuado con esta búsqueda práctica.

Anexo 3.5: Análisis de la “Declaración de Morelia” de 1977

Llegado a este punto sostenemos que la adhesión de Miró Quesada a este documento inaugural –para la historiografía oficial– de la filosofía de la liberación nos presenta las correspondencias/coincidencias, además de los puentes dialógicos, conceptuales y ontológicos de Miró Quesada con sus coetáneos, al inscribir junto con Dussel, Roig, Villegas y Zea los lineamientos que configurarían la llamada filosofía de la liberación. Así, consideramos a Miró Quesada un filósofo de la liberación que a través de este documento destaca su participación en tal movimiento, por entonces emergente. Creemos ver en su filosofar la posibilidad de establecer puentes y saltar las dicotomías que por ese entonces se entronizaban en el debate filosófico. Universalismos y particularismos dejaban de escindirse para aterrizar en la realidad latinoamericana y forjar la búsqueda del reconocimiento de los antes negados.

Hay que decir que en este texto destaca la importancia de preocuparse por la búsqueda de sentido de la realidad y la historia de los países antes colonizados, desde una filosofía de la historia que niegue el designio de los determinismos de dominación y su verticalidad, la dependencia de los pueblos frente a otros, y que exprese el derecho de la libertad como autodeterminación y la relación de la solidaridad (Miró Quesada, 2010):

...la filosofía que pueda surgir de esta preocupación será un aporte más, el propio de la expresión concreta de humanidad que forman nuestros pueblos, a la Humanidad como totalidad [...] la afirmación plena del Hombre, del hombre concreto, de carne y hueso, del hombre que se hace expreso en todas las latitudes de nuestro planeta, con su individualidad, espiritual y somática, sin que la una o la otra implique, como ha venido sucediendo, la confirmación de una determinada superioridad, o inferioridad, pues es sobre estas diferencias que se han venido alzando las supuestas justificaciones de dominación de unos hombres sobre otros, de unos pueblos sobre otros. Todos los hombres son iguales y precisamente lo son, por ser distintos, esto es, por ser individuos concretos. Pero no tan distintos que no sean a su vez, por eso mismo hombres. Hombres entre hombres. Y por lo mismo hombres que se necesitan entre sí. Necesidades que, sin embargo, han de encontrar satisfacción en otro plano que no puede ser ya el de dominación, sino el de solidaridad. (p. 366).

Vemos así que la “afirmación plena del hombre”, de los seres humanos concretos, constituye el aporte de la filosofía a la que se adhieren los firmantes de la Declaración de Morelia que, en un intento por confluir hacia la solidaridad de la humanidad, reafirman la igualdad en las diferencias y viceversa; desde la noción antropológica que nos reúne como unidad somático-espiritual, sin que se sobreponga un aspecto de otro, a fin de valorar la condición humana en sus manifestaciones diversas.

Y si bien la “realidad de la dependencia”, que dejó la estructura social colonial en la historia de África, Asia y América, habría ocasionado que después de librarnos del dominio europeo, en un “momento constitutivo” estemos unidos en la periferia y la alienación que el imperialismo posibilita, más allá de nuestras diferencias; en la historia, entendida como *proceso de liberación*, frente a las relaciones permanentes de dominio, se comienza a *romper las cadenas* y a comprender que *la verdadera universalidad de la liberación* (p. 368), será tanto para los opresores como para los oprimidos, hermanos entre hermanos (Miró Quesada, 2010, pp. 367-368).

En esto: si bien la filosofía tiene en cuenta *el acceso que la ciencia le otorga sobre la realidad*, el discurso liberador, supondría una estructura epistemológica superadora de la civilización occidental y visionaria de otra; en la que las ciencias humanas, que se hayan infiltradas de dependencia, no estarían exentas de la crítica (p. 369).

La vocación concreta de esta filosofía, tal como se la entiende en Latinoamérica y en la medida en que da respuestas directas a los problemas de la dependencia y la colonización, ha hecho de ella una forma de saber que se mueve fuera del sistema dictado por los países dominadores y que se muestra a la vez en actitud de reconocimiento pleno de la historicidad propia de los pueblos latinoamericanos. (Miró Quesada, 2010, p. 369).

La liberación de este discurso pretende sumarse a la “praxis liberadora social y nacional” (p. 370), que aspira a participar, desde el filosofar, a la transformación universal del mundo; cuyo punto de partida “es el de la conciencia oprimida en un mundo periférico que puede, por eso mismo, como alteridad arrojada fuera de la historia universal, proponer categorías integradoras realmente ecuménicas” (Miró Quesada, 2010, p. 370).

Allí latería la posibilidad de la constitución de una filosofía universal de la liberación que tenga como temáticas: la descripción de las diferencias de la dependencia en Asia, África y América; la distinción de las formas de dependencia colonial y cultural; la hegemonía económica, que abarca a distintas naciones; el análisis de las relaciones culturales y las formas de cambio histórico; la crítica de las ideologías que lo enmascaran y se oponen a la emancipación, el pronunciamiento acerca de la *revolución, reformismo, regresión, estancamiento, progreso*, etc. y; sus *condiciones* [...] de posibilidad y el *carácter nacional e*

internacional de estos, delimitando lo que se entiende por Tercer Mundo (Miró Quesada, 2010, pp. 371-372).

Finalmente, cabe preguntar ¿Se presenta el anuncio de una posición decolonial en Miró Quesada y en los integrantes de la Declaración? Pensamos que sí: desde la marginalidad que exige el proyecto político de la igualdad por ser distintos y de la necesidad de los lazos que establece y posibilita la solidaridad, lo que implica atreverse a cuestionar los modos que vivimos, aún hoy, la relacionalidad.

Anexo 3.6: Análisis de la “Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana” de 1978

Comienza Miró Quesada (2010a, pp. 267-270), colocando el hito de la filosofía latinoamericana: las obras de los pensadores patriarcas de finales del siglo XIX y comienzos del XX; desarrolla también la Primera polémica sobre la filosofía de lo americano y la filosofía universal, en la que se plantea la tarea e ideal de realizar una filosofía auténtica, que al mismo tiempo genera la angustia de no poder hacerla; al querer realizar una filosofía auténtica surgen dos posiciones: la del grupo Hiperión que considera filosofar sobre nuestra realidad y, la de los que se dedicaron a los grandes temas de la filosofía universal occidental. A pesar de la polémica se llegó a establecer puentes conceptuales, además de la comprensión de los aportes que ambas posiciones podían darse mutuamente; a partir de los 60 la polémica ha terminado y se tiene la seguridad de la realización de una filosofía auténtica.

La Segunda polémica se desarrolla en torno a la cultura auténtica y la cultura de la dominación, donde Miró Quesada (2010a, pp. 271-272), señala la necesidad de denunciar la dominación cuya introyección se ha dado, de modo sutil, a través de la penetración cultural; no obstante citar a Salazar Bondy para enunciar la posibilidad de una filosofía auténtica que parta de la liberación de la filosofía; enfatiza en que esta no sea la única vía para la realización de la filosofía latinoamericana auténtica, ya que esta consistiría en *aportar ideas interesantes y originales*: la epistemología, la lógica, los estudios latinoamericanos e incluso la tensión de la *condición del dominado* constituirían la fuente para la autenticidad. Esto nos hace pensar que frente a la adversidad, surge la posibilidad.

La filosofía de lo americano tendría como gran contribución, la conciencia de que la realización plena del ser latinoamericano, requiere el logro de la independencia frente a los dominadores y el reclamo (para sí) de:

lo que los occidentales han predicado pero no han practicado: el conocimiento de su propio ser como un ser valioso y libre, que posee el mismo valor y la misma libertad que el de los hombres que han creado la orgullosa civilización occidental. Mientras no logremos este reconocimiento no podremos sentirnos dueños de nuestro destino, no podremos realizar nuestro ser. Una de las misiones principales de la filosofía latinoamericana es, por eso, poner en evidencia la inautenticidad de la prédica occidental y exigir a los creadores del humanismo (valor universal de la condición humana) que practiquen su doctrina. (Miró Quesada, 2010a, p. 271).

Para Miró Quesada (2010a, p. 274) en la filosofía latinoamericana se habría cumplido la realización del proyecto del filosofar latinoamericano, donde la *ley constitutiva del pensamiento*, y su propia *dinámica* llevaría a pensar a fondo los problemas desde nuevos enfoques. Mencionamos que dentro de la filosofía desarrollada en Latinoamérica clasifica: la de tendencia metafísica, la exegética, la de tendencia analítica, la del derecho, la historia de las ideas y la filosofía de lo americano, y filosofía de la independencia; destacando los aportes cada una de estas.

Finaliza, afirmando la transformación de la filosofía de lo americano hacia la del Tercer Mundo, que *culmina en uno de los aspectos más significativos y creadores de nuestro pensamiento: la Filosofía de la Liberación* (p. 278), que conecta filosofía y acción, y supone la filosofía como “conocimiento racional que puede y debe ser puesto al servicio de la liberación de los oprimidos en su lucha por lograr el reconocimiento humano” (Miró Quesada, 2010a):

En este sentido el pensamiento latinoamericano contribuye a aclarar el sentido último del filosofar y a mostrar la relación profunda entre racionalidad y condición humana. La filosofía latinoamericana culmina, en esta dirección, en un verdadero humanismo, en el único humanismo que merece su nombre: un humanismo universal, aplicable a todos los seres humanos y que, en consecuencia, sólo puede realizarse en la práctica mediante la liberación de todos los oprimidos del mundo. (p. 279).

De modo crítico, se pregunta Miró Quesada (2010a, p. 279) cuáles son los límites de la razón, y los encuentra en la pretensión e ideal del *conocimiento absoluto (el conocimiento autofundado, sin supuestos*, que hoy conocemos como inalcanzable), y en la exploración de los territorios en los que transite (algunos más claros, algunos más oscuros). Sin poder fijarse qué es lo *absolutamente insobrepasable*, estos límites se deben a los de *nuestra razón, a la finitud*

del ser humano...a pesar de todo y contra todo la filosofía sigue avanzando, siendo *expresión señera de la gran aventura humana* (p. 280).

Anexo 3.7: Análisis de “Sentido y proyección de la filosofía en América Latina” de 1986

De modo panorámico, Miró Quesada (2010a, pp. 281-282) traza grandes pinceladas en torno a la filosofía en América Latina cuyo nacimiento habría tenido una doble influencia: en los próceres de la independencia (Miranda, Bolívar, Bello, San Martín, entre otros) y, posteriormente en la formación de los fundamentos de los nuevos sistemas del estado (aunque no se deba exclusivamente a las ideas filosóficas). Tal influencia se ve reflejada desde la filosofía enciclopedista con el “ideal ético de raigambre racionalista y la convicción de que la auténtica filosofía puede y debe usarse para liberar a los oprimidos mediante la transformación de la sociedad” (Miró Quesada, 2010a, p. 283), manifestándose en su doble función: configurar la sociedad ideal y enfrentar lo que se opone a su realización, como “guía de la acción humana e instrumento de liberación” (p. 284), y aunque en América la filosofía se importó de afuera, intervino en nuestros procesos históricos y se usó como instrumento para desarticular las vigencias de dominación europea (p. 285).

El movimiento de la Independencia le lleva a reflexionar que la irrealizabilidad del modelo social, no se encontraría en *la imposibilidad humana de llegar a lo perfecto, sino [...] [en] la imposibilidad de aproximarse a la meta* (p. 286); incluso lo que se pretendía realizar, llegó a contraponerse en la práctica: “el modelo de sociedad racional, en que los hombres viven libres e iguales bajo el signo de la justicia, ha conducido a una sociedad clasista en que los hombres viven oprimidos y desiguales, bajo el signo de la injusticia” (Miró Quesada, 2010a, p. 287). El fracaso de tal modelo, se debería a que la propia realidad se resiste, y esto es descrito en los intentos fallidos de distintos gobernantes para gestar las nuevas nacionalidades que en el contexto histórico de las sociedades injustas, del sistema que perpetúa los privilegios, de las masas aisladas y exiliadas, el poder termina siendo visto y sentido como una *propiedad personal*, donde el ideal que impulsa nuestra historia, a su vez la frustra: de tal manera que la filosofía termina siendo una *rémora* (Miró Quesada, 2010a, pp. 287-289). Lo que sucedió en nuestro pasado retorna y se hace actual, a 199 años de la llamada independencia continuamos

de espaldas a nuevas sociedades solidarias y menos inhumanas, y ya no es la filosofía sino la práctica política la que se viene constituyendo en una rémora.

Continúa Miró Quesada (2010a, pp. 289-291), con su análisis del desajuste entre la política y la cultura latinoamericana que la refleja al lado de las estructuras que imposibilitan tal modelo social mencionado: reproduce la opresión pero a su vez *sigue un curso autónomo*, a través de fugas culturales que recrean las prácticas sociales; así, desde el complejo y la sensación de inferioridad se configura la *dimensión humanística y el afán de autoafirmación* de la cultura latinoamericana que aspira a ser auténtica. Menciona aquí a Bello, Alberdi, Lastarria, Bilbao, Hostos, Marques y cómo en el contexto del nacimiento de las naciones, la filosofía “ha significado para nosotros un instrumento práctico, un medio de encauzamiento social” (2010a, p. 296); describe el positivismo y la generación de los patriarcas; la generación de los forjadores y la generación de los años 40.

Finalmente, resalta el movimiento de la filosofía de la liberación y la reflexión sobre su historia, su estructura política, social, cultural y económica; preguntándose, ¿qué somos? responde por el deber ser de la realidad, extendiendo la función liberadora del filosofar hacia la liberación de todos los pueblos del planeta:

No se trata ya de liberarnos sólo nosotros, ahora se trata de la liberación universal. Una filosofía de la liberación no puede ser local, no se puede caer en el mismo error en que cayó la filosofía europea cuando habló de libertad y de democracia, pero sólo en relación a Europa. (2010a, p. 297).

Continúa, explicando los aspectos medulares de esta filosofía, enfatizando su contribución en la *metodología de la transformación social* y de la realización del modelo al que se aspira (p. 298); aclarando que “no puede considerarse como un movimiento simple que obedece a un esquema teórico único” (2010a, p. 297), pues tiene diversas manifestaciones, caracteres y metodologías distintas, que coincidirían en *la crítica social y en la meta propuesta*.

Deja abierto en su análisis la forja de nuestra historia y la relevancia del papel de la filosofía en el proceso de nuestra *autoafirmación*.

Anexo 3.8: Análisis de “Filosofía de la liberación: convergencias y divergencias” de 1988

Miró Quesada (2010a) reconoce a la filosofía de la liberación como movimiento y no como escuela, con metodologías y concepciones distintas e incluso incompatibles; a pesar de presentar varios puntos comunes, “*ideas fundamentales* que constituyen el núcleo en torno del cual se aglutinan los llamados filósofos de la liberación” (pp. 305-306), acepta que no es posible llegar a resultados definitivos; no obstante, realiza el intento, atendiendo a que “la filosofía de la liberación constituye una de las manifestaciones más originales y representativas de la filosofía latinoamericana” (2010a, p. 306).

El criterio considerado por Miró Quesada (2010a, pp. 308-309) para analizar tales ideas comunes estaría basado en la *aceptación de la comunidad filosófica*; para ello se fija en las coincidencias internas y externas de los miembros del movimiento, y sin que tal criterio deje de ser discutible, lo aplica sobre el texto que se leyó en el *Coloquio sobre filosofía e Independencia* (México, 1976), titulado *Filosofía e Independencia*, conocido como el *Documento de Morelia* o la *Declaración de Morelia*, cuyos autores fueron Leopoldo Zea, Arturo Roig, Abelardo Villegas, Enrique Dussel y el propio Miró Quesada, del que resalta los siguientes aspectos (2010a, pp. 309-310):

- “Es ampliamente reconocido como texto típico de la *Filosofía de la Liberación*”, texto fundacional, que “acarrea [...] en amplia medida, el reconocimiento de la pertenencia de sus autores al movimiento”. Así, el mismo MQ afirma que pese a no haber escrito lo suficiente, puede considerársele “*vinculado* al movimiento o como perteneciente a él *lato sensu*” (p. 309)
- Es un texto en el “que se intenta definir esta filosofía y señalar su relación con la filosofía de la historia y con la filosofía en general” (pp. 309-310).
- Siendo redactado por filósofos con diferentes visiones, experiencias e intereses, tienen como punto común “la función liberadora” de la filosofía frente al dominio y el poder.

De otro lado, bajo el rótulo de Convergencias, halla las notas constitutivas/distintivas de lo que se entiende por filosofía de la liberación, encontrando las siguientes características (Miró Quesada, 2010a, pp. 310-315):

- Es una *filosofía de la historia*, contraparte de aquella que habría justificado la dominación occidental.
- Si bien los filósofos de la Declaración afirman el *sentido liberador* de la filosofía; no obstante, encuentran que *fue limitada* solo para un grupo de hombres que se sintieron dueños de la libertad y subordinaron/sujetaron a otros.

La *filosofía de la liberación* plantea, frente a esta limitación, una meta verdaderamente universal: exige la liberación para todos los pueblos y para todos los hombres. Afirma, por eso, que todos los hombres son iguales; en sus diferencias individuales, en tanto individuos concretos, son igualmente valiosos por el mero hecho de ser hombres. (2010a, p. 311).

- No es intelectualista, intenta ser praxis liberadora y transformadora del mundo (p. 311).
- Lo racional se opone a la arbitrariedad, por eso propone “la formación de un mundo racional”, (p. 312), donde se haya eliminado la dominación.
- Afirma el valor de los oprimidos, quienes comprenden la *verdadera universalidad de la liberación* (p. 312).
- Es una *filosofía revolucionaria* pues propone cambiar el dominio por la libertad, que en muchos casos implica *subvertir el orden* dominante para lograr la meta de la *humanización del mundo* (pp. 312-313).
- “se considera a sí misma como una reflexión metódica, analítica y dialéctica sobre la realidad, y toma en cuenta los resultados de la ciencia” (2010a, p. 313), pues analiza con cuidado los conceptos utilizados en la teorización; no obstante que, en su intento por interpretar la realidad, puedan ser rebasados por “la dinámica del propio pensamiento”, rebasamiento que constituye la realidad social y que permite la comprensión de “la historia y su sentido liberador” (p. 313).

Hay que decir que para nuestro autor la metodología analítica y dialéctica permitiría descubrir los supuestos filosóficos del discurso imperante, de la *voluntad de poder* occidental. En contraposición a tal discurso, surge el discurso de la filosofía de la liberación (p. 313).

La estructura epistemológica de este nuevo discurso supone la superación de la civilización occidental y el comienzo de una nueva civilización (D.M. Roig 81, p.98) Este discurso expresa una forma de saber que se mueve fuera del sistema dictado por los países dominadores y que se manifiesta en una actitud de reconocimiento pleno de la historicidad de los pueblos latinoamericanos (D.M. Roig 81, p. 99). (2010a, p. 313).

Tal forma de saber requiere de la *crítica sistemática de las ideologías* y de las *formas socioculturales*, que para nuestro autor solo puede hacerse partiendo del conocimiento de la realidad histórica, y que –contradiciendo la afirmación hecha por Cerutti– “debe utilizar los resultados de la ciencia, especialmente de las ciencias humanas [...] [que] han experimentado nuevos desarrollos en América Latina, [...] que han hecho posible una nueva interpretación de la realidad humana (D.M. Roig 81, p. 98, 99). Ellas, especialmente la sociología y la economía, han señalado con especial vigor la realidad de la *dependencia*”. (2010a, p. 314).

- “*Se integra y forma un frente con el esfuerzo filosófico de los demás países dependientes*” (2010a, p. 315), “como acontecimiento nuevo en la historia de la filosofía”.

Previa a la descripción de las divergencias en este movimiento, admite Miró Quesada (2010a, p. 315) que la caracterización anterior presenta limitaciones, pues: a) no la agota, y b) los rasgos deben tomarse con cuidado. En cuanto a la primera, hay dos grupos que desde la filosofía marxista y la filosofía inculturada sostienen que la filosofía de la liberación *es algo más*; para una, se tiene que tomar en cuenta la lucha de clases y para la otra, se debe considerar la sabiduría popular.

Si bien es cierto, la lucha de clases no ocupa un lugar central en la filosofía de la liberación, precisa Miró Quesada (2010a, pp. 316-318) la constatación de que la Declaración de Morelia refiere la *contraposición entre clases como una realidad histórica que debe superarse*; cita las reflexiones de Zea, Roig, Villegas, Dussel y de sí mismo acerca de la lucha de clases, el desprecio hacia los textos historiográficos (tras considerárselos ideológicos), el problema de la propiedad privada, los equívocos populismos y la sociedad sin clases que confluyen, aunque diverjan, hacia el *proceso de liberación* ante la dependencia.

De otro lado, nuestro autor reconoce que la *tradición sapiencial* de los pueblos (precisamente la de las comunidades campesinas) ofrece una importante *f fuente de inspiración e inagotables posibilidades* al filosofar, y una auténtica filosofía política no puede dejar de considerar su importancia; sin embargo, aclara que la filosofía latinoamericana no se reduce a

una interpretación de la sabiduría popular; así: añade que la valoración de *la concepción popular del mundo... ha sido posible debido a la actitud humanista*, que implica conceptos de la filosofía occidental (pp. 319-320).

En cuanto a las discrepancias internas, identifica Miró Quesada (2010a, pp. 321-324) las discusiones/ contraposiciones siguientes:

a) “...la afirmación de que *la filosofía de la liberación* es una forma de saber que se mueve fuera del sistema dictado por los países dominadores...” (2010a, p. 321), es aceptada por el autor; sin embargo aclara que, esto no implicaría que sea incompatible con el pensamiento occidental o que este no ofrezca planteamientos filosóficos para una filosofía de la liberación, que –como “contrapartida de la filosofía de la historia que ha dado sentido a la historia de la dominación occidental” (2010a, p. 322)–, daría cuenta de que no toda la filosofía de la historia occidental habría justificado la dominación; a pesar de que algunos, como los enciclopedistas, se preocuparon solo por la liberación de sus pueblos y no de los colonizados. En tal sentido, la filosofía de la liberación tiene la posibilidad de replantear, eliminar incoherencias de la anterior, extender la *universalidad radical* de ella misma (p. 324).

b) El discutido papel de la metafísica en la fundamentación filosófica de la liberación, ya sea como apertura hacia la comprensión de la alteridad, o criticada por su *falta de claridad*; por último, si bien coincidían todos en la liberación, divergen en cómo debe considerarse la filosofía en este proceso, en cómo se la entiende desde una postura historicista o racionalista (p. 324).

Para Miró Quesada (2010a, p. 325) la filosofía de la liberación no ha agotado su riqueza: en sus inicios como en su desarrollo, se esfuerza en denunciar la situación tras el dominio de las potencias, analizar los mecanismos de su poder, criticar las ideologías que lo pretenden justificar, y mostrar que el humanismo de occidente solo adquirirá “plenitud de su sentido” si se llega a universalizar.

Y todavía tiene temas pendientes: la conciliación entre libertad y justicia, la apuesta de una sociedad socialista y libre (enfatiza nuestro autor en que *no es concebible un filósofo de la*

liberación pro-capitalista); la “exploración [que] habrá de desembocar en el planteamiento del modelo de sociedad que permita en mayor medida la plena realización del ser humano” (2010a, p. 326); la reflexión de la relación entre filosofía de la liberación, ideología, filosofía, ciencia y tecnología, y el peligro de su ideologización; y el análisis de conceptos como dialéctica, humanismo, pueblo, mediación simbólica, cambio categorial, revolución, violencia y su aplicación; la relación entre teoría y práctica, entre otras cuestiones que aún quedan abiertas.

Anexo 3.9: Análisis de “Filosofía de la liberación. Reajuste de categorías” de 1992

Miró Quesada (2010a, p. 332) resalta la pertinencia del *reajuste de categorías ideológicas* de los filósofos de la liberación, ya que el contexto del derrumbe de los regímenes de Europa del este los impelía a esto. No deja de mencionar la centralidad de la figura de su entrañable amigo Leopoldo Zea en la constitución de la filosofía de la liberación, retoma la vieja polémica de la filosofía analítica y continental, y recuerda que:

Desde antes de incorporarme como miembro no matriculado a la Filosofía de la Liberación, había llegado a la conclusión de que meditar sobre la propia realidad era no sólo importante sino urgente. Por eso me lancé a luchar a brazo partido, contra “los analíticos” que la criticaban y la rechazaban. (2010a, p. 332).

La crítica de los analíticos consistía en considerarla, junto a la filosofía de lo americano, vaga y por ello sin impacto filosófico, sumada a la idea de que la filosofía auténtica debía reflexionar acerca de los grandes temas de la comunidad filosófica internacional/occidental; responde por un lado, que la filosofía no tiene que ser completamente rigorizada pues sería ciencia; y por otro, que es válido filosofar sobre cualquier tema, que de hecho muchos filósofos han meditado sobre la realidad en que vivían (Miró Quesada, 2010a, pp. 32-33).

Se reafirma nuestro autor en su posición humanista, en continuar luchando frente a la opresión; en que “la liberación sólo puede conseguirse cuando desaparezcan las clases”, que el humanismo “radical” al que se adhiere *conduce de manera inevitable a la “sociedad sin clases”* (2010a, p. 335), y en que *todo auténtico humanista es socialista* (aunque resalta en un pie de página que la teoría de la sociedad sin clases y sus criterios aún está por construirse).

Alrededor de las teorías, hace un breve recuento en torno al contexto en el que surgió la filosofía de la liberación, mencionando que el discurso de los filósofos de la liberación, tuvo

simpatías con el socialismo soviético y el cubano, debido a su radical humanismo. A su vez, afirma que *el socialismo ha sido barrido por el viento de la historia*, cita aquí el derrumbe del socialismo soviético (a modo de *castillo de naipes*) e impele a “barrer la hojarasca amarillenta acumulada a través de una época trágica, en la que estaban disimuladas la mentira, la tiranía y el crimen” (2010a, p. 339). Propone “examinar a fondo el ideal constitutivo del humanismo: la sociedad sin clases”, incommovible y dador de sentido de la historia occidental. Se reafirma en decir que la lucha de clases seguirá existiendo mientras una clase domine a otra (s), y que desconocer tal lucha arguyendo el fin del *comunismo totalitario* “...es no sólo un error, es no querer ver la realidad o ser un hipócrita” (2010a, p. 339), por lo que retoma la idea eje de gran parte de su trayectoria filosófica “el racionalismo y el humanismo occidentales muestran que vivir conforme a la razón exige renunciar al dominio de unos hombres por otros” (2010a, p. 339).

Queda por decir, que en el contexto de luchas por conquistar derechos y no retroceder en lo hasta hoy conquistado, las palabras de nuestro autor quedan relocalizadas. Las brechas se acrecientan cada vez más, y es la lucha desde la concreción, desde la corporalidad, desde la presencia de las voces no tenidas en cuenta, ni escuchadas, desde las que se hace posible un mundo otro.

Las reflexiones que hiciera Miró Quesada respecto al poder y la injerencia “disminuidos” de Norteamérica, hoy la historia las refuta, pues los imperialismos se edifican no solo en nuestro continente, también en el mundo. Podemos decir, las ideologías “fuertes” han dejado de infiltrarse en nuestras mentalidades; sin embargo, la vigencia preponderante que tiene consecuencias globales carcome nuestras relaciones; la ideología y la presunta divinidad del mercado, tranza, media nuestra relacionalidad intentando reducirnos a meros consumistas.

Concluye Miró Quesada (2010a, pp. 342-343) que el socialismo no es un ideal imposible, sin embargo, habrá que concebirlo de modo distinto; que si bien la imposibilidad de la planificación económica y social, nos muestra que no hay una certeza de cómo realizar la sociedad justa; ello no implica que renunciemos al ideal de la sociedad racional, al socialismo que como ave fénix, *palingenesia*, renazca, con un *plumaje más hermoso* y se haga posible.

Anexo 3.10: Comentario de “Filosofía norteamericana. Filosofía latinoamericana. Divergencias y convergencias” de 1995

Encuentra los rasgos comunes y diferenciados entre las dos Américas y halla que, en años previos a la segunda guerra mundial, en América del Norte predominaban el empirismo lógico y el pragmatismo; mientras que en América Latina -bifurcada en el grupo asuntivo y afirmativo- el existencialismo, la fenomenología y la filosofía dialéctica (Miró Quesada, 2010a, pp. 345-347).

Respecto a las convergencias filosóficas de ambas Américas, afirma que “la filosofía analítica, en esta nueva etapa, es el gran puente que une la filosofía norteamericana con la de Latinoamérica” (Miró Quesada, 2010a, p. 351). Además de mencionar el *gran viraje* causado por Rawls y Quine, la *desdogmatización* de la filosofía, el florecimiento y la vitalidad de la filosofía norteamericana y latinoamericana, describe los principales movimientos de esta última y plantea la crítica a la filosofía posmoderna. Finalmente señala como vectores de la filosofía de Latinoamérica la *profundización del análisis* y la *tendencia a la sistematización globalizante*, la *gran síntesis* (p. 360).

Anexo 3.11: Comentario de “La filosofía en el Perú” de 2000

Nos muestra Miró Quesada (2010a) una breve panorámica de la historia de la filosofía en Latinoamérica, que inicia con el aporte de los patriarcas, la generación forjadora y la generación de los técnicos cuya bifurcación en el grupo asuntivo y afirmativo constituyen las posiciones que polemizaron.

Narra nuestro filósofo su pertenencia a la generación de los técnicos, y su acercamiento hacia el grupo afirmativo; además reafirma el principal interés y preocupación que le acompañó desde sus inicios en el filosofar: el ser humano, y la fundamentación racional de la ética. Luego de esto, sitúa su análisis en el Perú, mencionando así a los forjadores afirmativos y los asuntivos; el papel desempeñado por la Sociedad Peruana de Filosofía en la *creación y difusión de la filosofía nacional*, la filosofía rigorista y la línea hermenéutica, para –finalmente– mencionar a

los filósofos jóvenes, con énfasis en la autenticidad, la creación y la dinámica de la filosofía actual en el Perú.

Anexo 3.12: Comentario de “Reflexiones sobre la filosofía latinoamericana” (s/f)

Según Sobrevilla este texto pertenecería a la última etapa del autor. Miró Quesada (2010a, p. 386) retoma allí la discusión y famosa polémica en torno a la filosofía latinoamericana, argumentando que esta no está desconectada de la filosofía europea y que se puede filosofar sobre América Latina (Sartre, Ortega y Gasset, Husserl son mencionados por nuestro autor para mostrar que podemos filosofar sobre nuestra realidad, como ellos en su momento lo hicieron), sobrepasando el complejo de inferioridad.

Relieva el aporte de la meditación filosófica para refutar la negación que los científicos sociales hicieron a la potencialidad filosófica de agregar algo distinto a lo ya dicho desde las ciencias empíricas; siendo que para Miró Quesada la filosofía rebasa el campo de estas últimas y puede abordar cuestiones como la búsqueda de realización del ideal humanista, la liberación a través de la filosofía y, los problemas éticos (2010a, p. 386).

Enfatiza que “la dependencia y la opresión no sólo no impiden el filosofar, sino que lo fomentan” (Miró Quesada, 2010a, p. 386), y que en determinadas condiciones adversas y críticas se generarían posibilidades de buscar salidas; así, nuestra dependencia nos habría empujado a la liberación, e incluso a forjar *algún pensador importante*.

Finalmente Miró Quesada (2010a, p. 387) explica los caracteres diferenciales de la filosofía latinoamericana por: 1) su contenido, 2) su estilo, y 3) su poder creador. Destaca la preocupación para pensar sobre su propia realidad, el surgimiento de la filosofía de la liberación, como pensamiento filosófico *plenamente humanizante*, que influenció en la constitución de la filosofía del tercer mundo, además de los aportes de los filósofos latinoamericanos en distintas disciplinas filosóficas.

Anexo 4: Análisis de “Los derechos humanos en América Latina”

Reflexiona Miró Quesada (2010b) que si bien, por un lado, hay una “brillante tradición jurídica” de los derechos humanos en América Latina; por otro, hay un “dramático hiatus entre el derecho y la historia” (p. 45), entre “el mundo jurídico y el mundo real” (p. 55), atentándose contra todos los derechos humanos establecidos en las cartas magnas y en los sistemas legales. Reflexiona y se pregunta si debemos resignarnos. Su análisis —observamos— deviene en uno de tipo interseccional donde identifica que habría múltiples factores intervinientes en la situación que vivimos muchos en Latinoamérica: “desgraciadamente las condiciones económicas, sociales y culturales son, en estos [nuestros] países, sumamente precarias” (p. 56). Frente a esto, intenta responder desde el movimiento filosófico, busca comprender el “mecanismo mediante el cual se conectan las ideas y la realidad” (p. 56) (de ahí la necesidad de hacer historia de las ideas), y de cuestionar y sobrepasar la dominación material y cultural.

Miró Quesada (2010b, pp. 57-58) ilustra la panorámica del “gran caudal” de historia de las ideas que culmina en la filosofía de lo americano, y destaca los primeros estudios del:

- Liberalismo, proveniente del enciclopedismo, inspiración de los precursores de la independencia.
- Positivismo, de profundo significado político debido a las ideas de progreso, orden y, libertad que pretendían justificar la burguesía emergente.

La historia de las ideas, abriría la perspectiva de comprensión de la historia de América Latina, basada en la dominación, que buscó justificarse filosóficamente; al decir de MQ, comprender la dominación implica comprender qué significa ser latinoamericano, solo así podría comprenderse el sentido de nuestra historia; no sin antes visibilizar la manera cómo se ha consolidado el dominio occidental en América Latina (Miró Quesada, 2010b):

- Primera etapa colonial. Con la imposición del Cristianismo y el dominio de los criollos hacia los mestizos e indígenas (p. 59).
- En el tránsito de la Colonia hacia la constitución de la República, las situaciones y las estructuras no cambiaron (p. 59).

- La industrialización que contaba con “régimenes de fuerzas que, hablando de orden, paz y progreso” (p. 60), defienden los intereses de unos pocos (apoyo al capital extranjero).
- Dinámica de enfrentamientos entre los grupos que gozaban de privilegios y las fuerzas sociales; ello “explica el famoso movimiento pendular entre la libertad y la dictadura” (p. 60) en América Latina.
- Intentos de conciliación. El populismo, “destinado al fracaso, porque el surgimiento de nuevas fuerzas sociales tiene una dinámica incontenible” (p. 61) tendiente a la conquista del poder; sin embargo, llegado un punto son detenidas por intervenciones de los países inversionistas y lo conquistado se destruye.
- El capital imperialista occidental interviene en las políticas de las naciones latinoamericanas con su “ideología del rol civilizador” (p. 61).

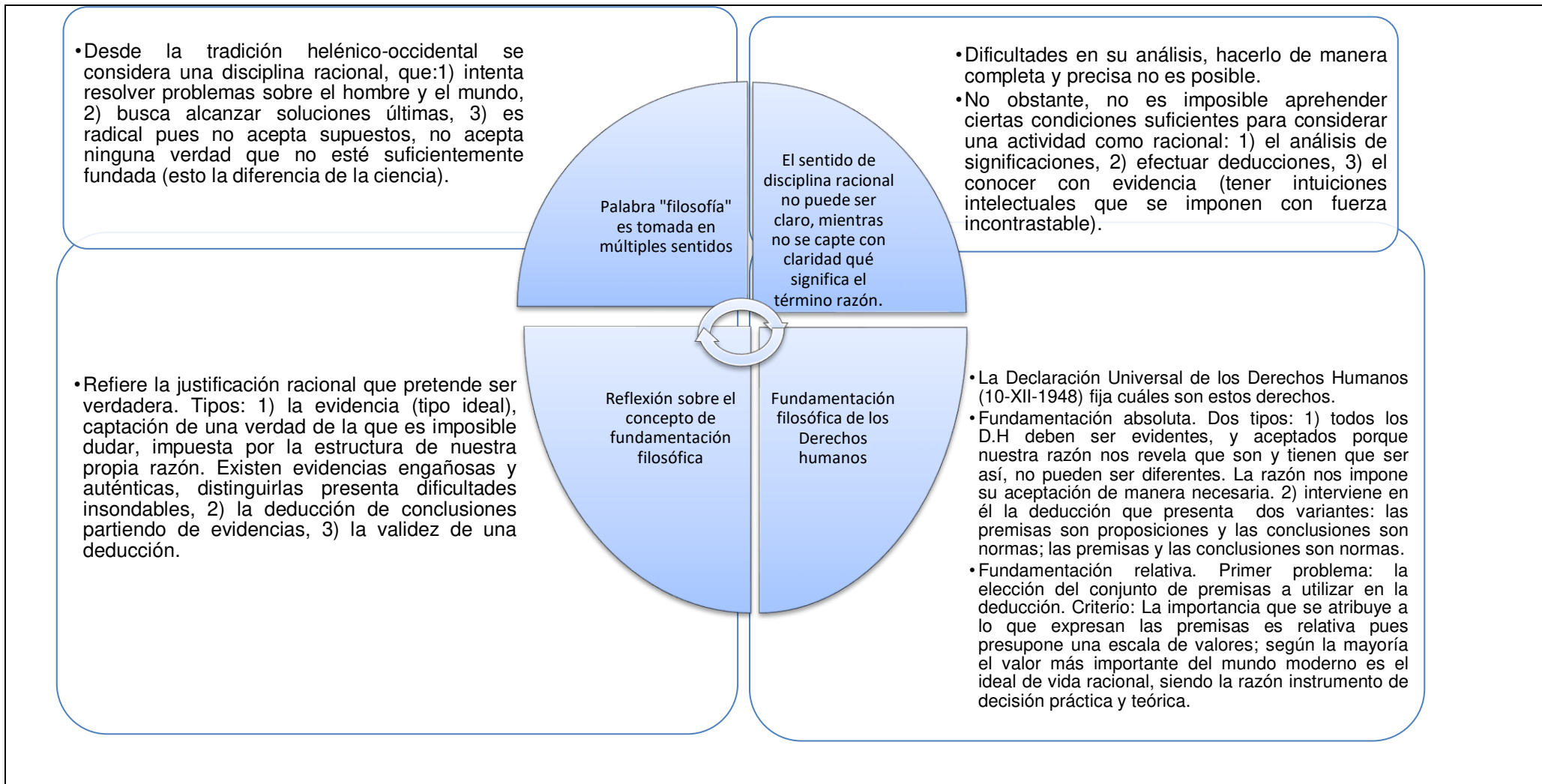
Para MQ (2010b), en resumen, occidente inferiorizó a los latinoamericanos: en la primera etapa de cristianismo-servidumbre y, en la segunda que bajo los ideales de libertad, derechos humanos y progreso le impuso dictaduras (p. 61).

Frente a lo anterior “la filosofía de lo americano nos revela [...] [que] *el ser del latinoamericano consiste en la exigencia de ser reconocido*” (p. 62), pues su ser le fue regateado, inferiorizado, despreciado, visto como inculto y bárbaro, se le negó su libertad y más; surge (posterior a la segunda guerra mundial) como un movimiento filosófico en América Latina orientado a comprender su historia (que MQ interpreta como un esfuerzo supremo de la razón por realizarse en esta) y que, llega a constituir el movimiento de la filosofía de la liberación, vista también como una filosofía del tercer mundo, que exige el reconocimiento y la realidad que la haga posible (por ello la exigencia de cambiar la sociedad), donde la filosofía: no sea mero instrumento de lucha, sino “una expresión profunda del hombre cuyo propio dinamismo interno [¿de la razón?], dentro de los marcos históricos en los que se produce, llega a conclusiones de validez universal [...] [y que] abre el horizonte de la totalidad del mundo oprimido y marginalizado” (p. 66); donde además colabore con crear conciencia de la situación histórica latinoamericana y la acción para realizar la definitiva liberación de todos los seres humanos.

Coherente con esta crítica, señala MQ (2010b) que “el fundamento último de nuestro ser, el principio sobre el cual se funda nuestra manera de ver el mundo es, así, lo que podría denominarse, un *humanismo de reconocimiento*” (p. 62), donde “los derechos humanos, no son sino la consecuencia del reconocimiento del valor intangible de la condición humana” (p. 63); más allá de las discrepancias en torno a la misión de la filosofía latinoamericana (hacer aportes de la filosofía universal o inclinarse hacia nuestra realidad y revelar el ser latinoamericano), enfatiza en que ambas confluirían en la necesidad de una filosofía auténtica que devese el dominio y las estructuras de poder que nos redujo.

Esto supone el ejercicio de repensar los derechos humanos y el futuro en América Latina, que estos no queden impresos y perdidos en papeles y legalismos que, de modo escéptico, también transgresor y cínico, no se llevan a la práctica. Queda como tarea garantizar los derechos sociales e individuales, justicia y libertad, el “socialismo libertario” (que ya proponían ciertas filosofías de la liberación), el humanismo con libertad, o –quién sabe– para estos tiempos, apostar por otros nuevos modelos que abran nuestros horizontes de posibilidad y relacionalidad con todo lo que en el mundo habita.

Anexo 5. Figura 11: Esquema de la “Fundamentación filosófica de los derechos humanos” (basado en el texto de Miró Quesada, 2010b, pp. 33-43).



Anexo 6. Resumen en torno a la fundamentación relativa y absoluta de los derechos humanos.

¿Está vigente la reflexión y la defensa de los derechos humanos? ¿Puede la filosofía, más allá de los relativismos, fundamentarlos de tal manera que sean aceptados por todos y devengan universales?

La Fundamentación absoluta, que se encuadre en un sistema lógico, donde a partir de premisas y proposiciones, se deduzca un conjunto de normas, no existe y no es posible, según Miró Quesada (2010b, p. 38), pues requeriría: a) premisas que deben ser proposiciones cuya verdad sea evidente o normas cuya obligatoriedad sea evidente, y b) Justificar el tipo de lógica utilizado. Para Miró Quesada (2010b, pp. 39-41) la fundamentación Tipo 1 de la “evidencia normativa” constituiría un profundo problema; mientras que la de Tipo 2 de la “evidencia proposicional”, revela que los conocimientos necesarios y universales, se captan mediante una especie de sentido interno, que no puede presentarse sin la impresión subjetiva, y la intuición (resultado de la actividad racional); este análisis se podría generalizar al caso de las normas; sin embargo al no haber universalidad (ejemplo de los derechos humanos y la negación de estos por los nazis), tampoco habría necesidad. Es posible pensar en la diferencia de grados de tales evidencias; sin embargo, no puede hacerse una fundamentación absoluta (p. 41).

En cambio, intenta nuestro autor, de modo aproximativo la Fundamentación relativa, y halla como primer problema la elección del conjunto de premisas que se utilizarán en la deducción, pues la importancia que se le atribuye a lo que expresan es relativa y presupone una escala de valores; por ello propone partir de aquellos en los que está de acuerdo la humanidad, donde halla como valor sumamente importante del mundo moderno al ideal de vida racional, en el que la razón humana es considerada instrumento de decisión teórica como práctica, siendo lo irracional todo lo contrario al ideal (Miró Quesada, 2010b, pp. 42-43).

Como dijimos en el cuerpo de la tesis, Miró Quesada apuesta por el realismo moral, parte de la decisión de pensar y comportarse racionalmente, lo que implica la imposibilidad de no reconocer los derechos humanos. Al respecto de estos, aclara MQ (2010b, pp. 43-44) la manera como están redactados los artículos que los norman (compleja y con grandes dificultades para la formalización lógica), donde habrían palabras mucho más claras (p.e: libertad, igualdad de

derechos) que otras (como conciencia); y sus tipos: a) Básicos (que deben cumplirse de todas maneras); ejemplo: libertad e igualdad de derechos y b) De carácter instrumental (deben existir como condición de posibilidad para el cumplimiento de los primeros); ejemplo: nacionalidad, los sistemas legales positivos que respalden los primeros.

La fundamentación que hace MQ (2010b, p. 44) parte de la hipótesis del comportamiento racional, deduce que todo hombre debe ser libre (sin que afecte la libertad de otros, desde la libertad con límites), luego de lo cual se deducen (de modo esquemático) las demás normas básicas y; en el análisis de la expresión “actividad racional” se concluye que nunca debe ser arbitraria.

Respecto a la acción de acuerdo a fines, identifica MQ (2010b, pp. 45-46) en la racionalidad instrumental (de perseguir un fin mediante la elección de medios más eficaces), la posibilidad de ser irracional desde la perspectiva de la racionalidad interpersonal (que toma en cuenta los fines de las personas, sin poner trabas al comportamiento de estas, bajo el respeto de su libertad); y, en todo caso, enfatiza el autor en no proceder arbitrariamente.

El valor de la fundamentación relativa coincide con Kant en el intento de fundar la ética de modo racional. Mientras que para Kant “la razón *puede saber* que es un deber comportarse [...] de acuerdo a normas universales de conducta” (p. 48); para MQ el comportamiento racional es la hipótesis y apuesta/decisión de partida.

El comportamiento no arbitrario es el racional; no obstante que no pueda demostrarse, el ideal de vida racional constituye una vigencia de nuestra civilización y su expresión más impresionante son los derechos humanos, aunque no terminen de concretizarse nos muestran el derrotero de que el ideal no está muerto, y que la sociedad racional plenamente humanizada continúa siendo la meta de la historia (Miró Quesada, 2010, p. 50).

Precisamente, la grandeza de la ética racionalista se funda en esta situación. Elegir el camino de la razón conduce al establecimiento de una sociedad en la que debe respetarse la libertad de todos los ciudadanos, en la que toda persona pueda desarrollar al máximo sus cualidades potenciales. Para seguir esta senda, el que ha elegido la razón debe superar la voluntad de dominio, debe luchar para que todo hombre sea tratado como fin y no como medio. (Miró Quesada, 1999).